B 24186

Stimmen der Kritik

über die neunte Auflage

der

Philosophie des Unbewussten

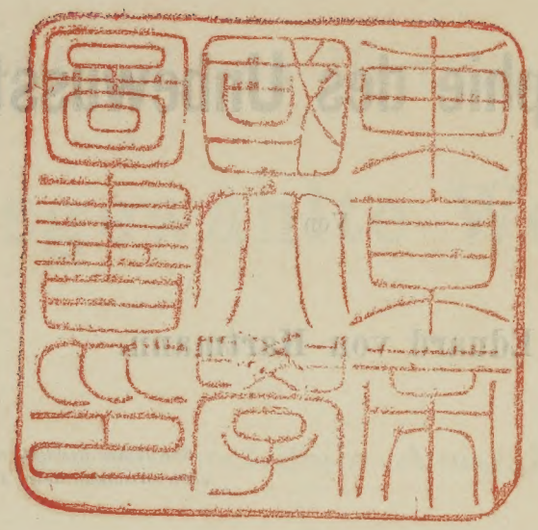
aus den Jahren 1882—1889.

INHALT:

	Seite
1. Urtheile philosophischer Lehrer und Schriftsteller	1
2. Theologische Urtheile	7
a. Evangelische	7
b. Katholische	11
3. Literarische Urtheile	12
4. Stimmen des Auslandes	17

1. Urtheile philosophischer Lehrer und Schriftsteller.

Dr. August Krohn, † ordentlicher Professor der Philosophie in Kiel, sagt in der von ihm herausgegebenen „Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik“ 1885/6 (Bd. 87 bis 89): „Der Philosophie zumal ist in der Sabbathruhe erkenntnisstheoretischer Besinnung das Bewusstsein ihrer grossen Aufgabe verloren gegangen, obwohl sie in erster Reihe den Beruf gehabt hätte, die verödeten Regionen der Geisteswelt in ihre schützende Pflege zu nehmen. **Nur einer** ihrer Vertreter, **unfraglich der bedeutendste in der vaterländischen Gegenwart,** hat mit einem tiefen Sinn für die Gesammtlage unsres Culturlebens den Genius der Speculation zu erneuern und mit den Bedingungen der völlig veränderten Zeit auszugleichen gesucht. Ihm sollen die folgenden Erörterungen gewidmet sein, die nicht sowohl eine Kritik seiner eigenthümlichen Dogmen, als eine Würdigung seiner neue Bahn brechenden Tendenzen zu ihrem Vorwurf nehmen werden. Denn nur allzusehr hat man sich unter uns gewöhnt, vom Standpunkte individueller oder schulmässiger Ueberzeugungen einander gegenüberzutreten und wechselseitig abzuurtheilen. Aber die Gründe dieser Sicherheit und dieses Selbstgefühls bleiben im Unklaren, und wohl wäre die Vermuthung erlaubt, dass dabei gar nicht die Philosophie, sondern der Individualismus der uralten germanischen Firma im Spiele sei“ (Bd. 87 S. 252—253). — „Dem Denker, dem die folgenden Abhandlungen zunächst gewidmet sind — Eduard v. Hart-



Alle Rechte vorbehalten.

B 24186

Vorwort zur zehnten Auflage.

1. Mein Verhältniss zu früheren Philosophen.

Ueber den allgemeinen Standpunkt eines philosophischen Systems wird man am leichtesten, schnellsten und sichersten orientirt, wenn derselbe mit den Standpunkten anderer Systeme verglichen wird und seine Aehnlichkeiten und Unterschiede aufgezeigt werden. Es sei deshalb gestattet, ein solches Verfahren auch zur Kennzeichnung meines eigenen Standpunktes einzuschlagen, wobei ich mich schon aus räumlichen Rücksichten auf die neuere Philosophe beschränken will.

Mit Spinoza verbindet mich der streng monistische Charakter meines Systems, insofern Spinoza zum ersten Mal den metaphysischen Monismus in streng philosophischer Form durchführt. Aber ich unterscheide mich von ihm dadurch, dass ich im Gegensatz zu seinem abstrakten Monismus einen concreten anstrebe, welcher einem relativen Individualismus und real-phänomenalen Pluralismus Raum gönnt. Indem Leibniz diesem pluralistischen Individualismus zu seinem Rechte verhelfen wollte, überspannte er denselben in seiner Monadenlehre aus einem relativen, phänomenalen in einen absoluten, ontologischen, substantiellen Pluralismus und zerstörte damit den Monismus, zu dem er vergeblich den Rückweg suchte. Gegenüber der antiteleologischen Nothwendigkeitslehre Spinoza's setzte Leibniz die Teleologie wieder in ihre Rechte ein und suchte das zweite Attribut der Substanz neben dem Denken oder Vorstellen nicht in der todten Ausdehnung, sondern in der lebendigen Kraft, beziehungsweise im Willen. Die Aufgabe, den Monismus Spinoza's mit dem teleologischen Individualismus des Leibniz zur Einheit zu verschmelzen, wurde zwar von Lessing und Herder erfasst, aber nicht in systematischer Form gelöst, und erst in diesem Jahrhundert von Denkern wie Krause und Lotze verspätet wieder aufgenommen, nachdem dieselbe bereits eine neue Gestalt angenommen und sich mit neuen Problemen bereichert und vertieft hatte. Sowohl das vorige Jahrhundert als auch die anachronistischen Nachklänge desselben in diesem Jahrhundert hatten die Synthese von Spinoza und Leibniz auf dem Boden des jüdisch-christlichen Theismus, nicht auf demjenigen eines unbewussten und unpersönlichen absoluten

Geistes, angestrebt und waren eben damit hinter die philosophischen Errungenschaften der speculativen Epoche des neunzehnten Jahrhunderts zurückgesunken.

Kant steht noch auf der Grenzscheide beider Jahrhunderte. Einerseits bleibt er mit seinem Herzen in der Ideentrias der Aufklärungszeit, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, stecken; andererseits schaut er mit seinem klaren Kopfe voraus in das gelobte Land einer von religiösen Ueberlieferungen unabhängigen Metaphysik, das er selbst noch nicht zu betreten wagt. Seine Bedeutung liegt deshalb nicht sowohl auf dem Gebiete der Metaphysik, als auf den bis dahin wenig angebauten der Erkenntnisstheorie, Naturphilosophie und Aesthetik, auf denen er gleichmässig bahnbrechend und grundlegend, wenn auch nirgends abschliessend, gewirkt hat. Ueberall streut er fruchtbare Körner aus, oft ohne sie zu beachten; aber überall verbirgt er sie unter scholastischem Gestrüpp, dem er seine Pflege mit Vorliebe zuwendet. Meistens sucht er den verschiedenen Seiten der Probleme gerecht zu werden, aber ohne die speculative Kraft, die scheinbaren Widersprüche in richtigen Synthesen zu überwinden, und so sind es grossentheils künstliche und werthlose Scheinlösungen, denen er selbst den grössten Werth beimisst.

In der Erkenntnisstheorie verschärft sich der schon bei Leibniz hervortretende Widerstreit einer realistischen und einer idealistischen Strömung bei Kant zu einem Gewebe von Widersprüchen, aus denen er vergeblich den Ausweg in idealistischer Richtung sucht, während er in seiner Naturphilosophie, Metaphysik und praktischen Philosophie unvermerkt die realistische Auffassung zu Grunde legt, die er in seinen erkenntnisstheoretischen Grundsätzen perhorrescirt. Dieses Schwanken zwischen erkenntnisstheoretischem Idealismus und Realismus dauert auch bei seinen Nachfolgern fort, in dem Sinne, dass der erkenntnisstheoretische Idealismus als durch Kant erwiesen vorausgesetzt wird, in der Ausführung der Systeme aber thatsächlich verleugnet wird. In der Literatur des Neukantianismus sind die in Kant's Erkenntnisstheorie liegenden Widersprüche offenbar geworden, insofern das Entgegengesetzteste als die echte Lehre Kant's dargeboten und vertheidigt wird. Aber schon im Anfang dieser neukantischen Literaturbewegung hatte ich die Aufgabe erfasst, die entgegengesetzten Strömungen in Kant's Erkenntnisstheorie bloss zu legen und jede derselben auf das Maass ihrer Bedeutung und ihrer Berechtigung als Hypothese zu prüfen; dies führte zu dem Ergebniss, dass die realistischen Instincte Kant's und der nachfolgenden Systematiker richtig, die idealistische Formulirung der erkenntnisstheoretischen Grundsätze aber einseitig und unhaltbar und nur als geschichtliche Uebergangsstufe zwischen naivem und transcendentalem Realismus berechtigt sei.

In der Ethik Kant's erkenne ich die Voranstellung der Vernunftmoral bereitwillig an, nicht aber die formalistische Fassung seiner Vernunftmoral, welche erst durch Hegel ihre inhaltliche Erfüllung

erhielt, und nicht die gänzliche Missachtung der Gefühls- und Geschmacksmoral, welche durch Schopenhauer und Herbart in ebenso einseitiger Weise restituirt wurden. Von besonderer Wichtigkeit erscheint mir, dass Kant die Ethik grundsätzlich aller egoistischen Pseudomoral entgegensetzte und damit den Pessimismus, welchen er auch aus empirischen Gründen in weitem Umfang vertrat, als ein Postulat des sittlichen Bewusstseins hinstellte. Nicht in der besonderen Formulirung seines Moralprincips, sondern in der Bekämpfung alles Eudämonismus zu Gunsten der pflichtmässigen Sittlichkeit sehe ich den entscheidenden Punkt in der Kant'schen Reform der Moral und gerade in diesem bisher zu wenig beachteten Punkte habe ich unmittelbar an Kant angeknüpft.*)

Was mich mit Schelling's erstem System verbindet, ist wesentlich der hier am deutlichsten zu Tage tretende Begriff des Unbewussten, der den Angelpunkt sowohl seiner „Naturphilosophie" als auch seines „transcendentalen Idealismus" bildet, und zugleich das unvermerkte Band abgiebt, durch welches beide erst fähig werden, zur „Identitätsphilosophie" verschmolzen zu werden. In der Naturphilosophie ist es wesentlich die an Leibniz erinnernde Construction der Materie aus stofflosen Kraftpunkten, die ich von ihm übernommen und nach Anleitung der modernen mathematischen Mechanik näher durchgeführt habe; dagegen habe ich zu dem übrigen Inhalt seiner völlig veralteten Naturphilosophie gar keine Beziehung. In der Aesthetik habe ich die Bedeutung des Unbewussten, welche Jean Paul, Vischer und Carriere von Schelling übernommen und in die ästhetische Literatur eingeführt hatten, näher ausgebildet; im Uebrigen aber stehe ich der abstract-idealistischen Aesthetik, welche von Schelling begründet worden ist, als concreter Idealist gegenüber. Dass das Princip des all-einen Unbewussten einer inductiven Begründung fähig sei, hatte Schelling zwar anerkannt, aber selbst diese Begründung nicht unternommen; im Gegensatz zu der deductiven und dialectisch-constructiven Methode Schelling's habe ich mich deshalb in methodologischer Hinsicht an die Induction der modernen Natur- und Geschichtswissenschaften so eng angeschlossen, als der Inhalt der philosophischen Wissenschaften dies gestattet.

In seinem letzten System sucht Schelling die einseitigen Principien einer vernünftigen Idee und eines blinden Willens zu einer höheren Einheit zu verbinden und dadurch sowohl den aus der Identitätsphilosophie entwickelten Standpunkt Hegel's, als auch den aus seiner

*) Vgl. „Ges. Stud. u. Aufsätze", 3. Aufl. D. I 2: „Kant und seine Nachfolger" S. 553—559; „Philos. Fragen der Gegenwart" Nr. XI: „Kant und die heutige Erkenntnisstheorie; „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus", 3. Aufl. (1. Aufl. 1871); „Das sittliche Bewusstsein", 2. Aufl., siehe Namenregister; „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus" Nr. I: „Kant als Vater des Pessimismus"; „Philos. Fragen der Gegenwart" Nr. V, 4: „In welchem Sinne war Kant ein Pessimist?" S. 112—120; „Die deutsche Aesthetik seit Kant", siehe Namenregister; „Ges. Stud. u. Aufs." C. VII, S. 526—529.

sophie nur deshalb seine Wirksamkeit eingebüsst, weil er in eine unhaltbare und nachgerade allgemein als unhaltbar verworfene Form eingezwängt und mit ihr verquickt war. Es bedurfte nur der Befreiung von dieser Form und der Wiedergeburt dieses Geistes in einer ihm sachlich angemessenen und zeitgemässen Form, um ihn von Neuem lebendig zu machen. Den bleibenden Werth der Hegel'schen Leistung sah ich in seiner Geistesphilosophie, d. h. in seiner Ethik, Religionsphilosophie, Aesthetik und Geschichtsphilosophie, die von den Fehlern der Methode nicht allzusehr entstellt sind, während die Logik als die abstracteste Disciplin dies im höchsten Maasse ist, und die Naturphilosophie nur einen werthlosen Lückenbüsser des Hegel'schen Systems darstellt. Die historische Weltanschauung Hegel's, die grossartige Anwendung, die er überall von dem Princip der Entwickelung im Sinne des teleologischen Evolutionismus macht, die unbewusste Immanenz der Weltvernunft als treibender Factor der Entwickelung und bestimmende Macht in Natur und Geschichte, die Anerkennung eines relativen Rechts in allen Parteistandpunkten und einer relativen Wahrheit in allen wissenschaftlichen Formulirungen der Wahrheit, die Forderung speculativer Synthesen zur Gewinnung der höheren umfassenderen Wahrheit aus den relativen einseitigen Wahrheiten, das alles waren ebensoviel Anziehungspunkte für mich, welche Leitsterne meines Denkens von Anfang an geworden und geblieben sind.

Den Grundfehler Hegel's, seinen einseitigen frostigen Intellectualismus, welcher sich auch in seiner einseitigen Fassung des Weltprincips als logischer Idee widerspiegelt, welcher seine Ethik schroff und hart, seine Aesthetik kalt und trocken und seine Religionsphilosophie verstandesmässig nüchtern macht, habe ich nach Kräften zu vermeiden gesucht. Wie ich Hegel's einseitige Bestimmung des Weltwesens als logischer Idee mit der ebenso einseitigen Schopenhauer'schen Bestimmung desselben als Willens nach Schelling's Vorgang vereinigt habe, so habe ich auch die höhere Einheit angestrebt zwischen der gemüthlosen Kälte Hegel's, welche das Individuum zum gleichgültigen Werkzeug der Idee herabsetzt, um dessen Wohl und Weh die Philosophie sich nicht zu kümmern habe, und der Schopenhauer'schen Interesselosigkeit am Process des Ganzen, welche keinen anderen Zweck als die Erlösung vom individuellen Daseinsschmerz gelten lässt. In ähnlicher Weise habe ich Hegel's Religionsphilosophie, welche das Christenthum in geschichtswidriger Weise zur absoluten Religion des Geistes speculativ umzudeuten sucht, berichtigt und mit Schopenhauer'schen Gedankenelementen ergänzt, d. h. mit einer Anerkennung der tiefen und eigenartigen Bedeutung der indischen Religionen, für welche Hegel das Verständniss fehlt. In der Ethik habe ich neben der Hegel'schen Vernunftmoral auch der Schopenhauer'schen Gefühlsmoral den ihr gebührenden Platz eingeräumt, und die von Hegel geforderte Hingabe des Individuums an die Teleologie der absoluten Idee mit Schopenhauer's Begründung der sittlichen Hingabe des Individuums aus der

Wesenseinheit aller mit dem einen Weltwesen verbunden. Auf allen diesen Gebieten aber war es die Hegel'sche Philosophie, welche die wichtigeren und reichlicheren Bestandtheile lieferte, während die weniger ausgeführte Schopenhauer'sche Philosophie nur Ergänzungen darbot; in der Aesthetik konnte es sich sogar im Princip nur darum handeln, den Gegensatz des concreten ästhetischen Idealismus Hegel's gegen den abstracten Schelling's und Schopenhauer's schärfer herauszuarbeiten, als Hegel selbst gethan hat.

In meinen Schriften von 1868—1877, welche vorzugsweise der Methodologie, Naturphilosophie, Psychologie, Metaphysik und Erkenntnisstheorie angehören, mussten nach dem Vorangeschickten mehr meine Abweichungen von Hegel als meine Verwandtschaft zu demselben hervortreten; in denjenigen von 1878—1889 dagegen, welche vorzugsweise Ethik, Religionsphilosophie und Aesthetik betreffen, traten meine positiven Beziehungen zu Hegel deutlicher hervor und würden noch allgemeinere Beachtung gefunden haben, wenn sich nicht im ersten Jahrzehnt ein theilweise irrthümliches Urtheil über meinen Standpunkt bereits herausgebildet und befestigt hätte.*)

Die nachhegel'sche Philosophie in Deutschland zerfällt, wenn man von den verschiedenen Schulen älterer Philosophen absieht, in zwei Hauptrichtungen, eine romantisch-reactionäre und eine radical-oppositionelle. Die erstere bemüht sich, die Errungenschaften der speculativen Epoche einer Restauration des christlichen Theismus dienstbar zu machen, der dadurch als speculativer Theismus eine mehr oder minder pantheistische Färbung bekommt; die letztere schüttet das Kind mit dem Bade aus und verwirft nicht nur die christliche Metaphysik, sondern jede idealistische und spiritualistische Metaphysik, wenn nicht gar jede Metaphysik überhaupt, ist also atheistisch, realistisch, naturalistisch, materialistisch, sensualistisch oder positivistisch. Die erstere stellt die Philosophie in den Dienst eines unphilosophischen Princips, die letztere verzichtet auf wahrhaft philosophische Principien, um nur nicht die Grenzen streng philosophischer Wissenschaftlichkeit zu überschreiten. Ich führe zur Vervollständigung an, welche Autoren beider Richtungen auf meine persönliche Entwickelung einen gewissen Einfluss ausgeübt haben; auf Seiten des speculativen Theismus war dies J. H. Fichte, Lotze und Fechner, auf der entgegengesetzten Seite Wiener, von Kirchmann und Stirner.

In der „Anthropologie" des jüngeren Fichte fesselten mich namentlich die Ausführungen über das unbewusste Wirken der Phantasie im Menschen, welche eine passende Ergänzung zu Schopenhauer's „Willen in der Natur" lieferten.**) Lotze's Standpunkt kannte ich in

---

*) Vgl. „Krit. Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart" No. III: „Mein Verhältniss zu Hegel"; „Ges. Stud. u. Aufs., 3. Aufl. D III: „Hegel's Pomlogismus" S. 604—635; „Das sittliche Bewusstsein", 2. Aufl., siehe Namenregister; „Die deutsche Aesthetik seit Kant desgl.; „Ueber die dialectische Methode" S. 35—124.

**) Vgl. „Lotze's Philosophie" S. 27—30.

meiner Jugend nur aus seiner „medicinischen Psychologie“, deren Localzeichentheorie ich übernommen und verwerthet habe, und aus seinen Beiträgen zu Wagner's Handwörterbuch der Physiologie, die „Bekanntschaft seines „Mikrokosmus“ habe ich erst später gemacht, als ich nichts mehr aus ihm lernen konnte.*) Von Fechner's Schriften wirkten auf mich besonders die „Psychophysik“, die „Atomenlehre“ und „Nanna“, denen ich werthvolle Anregungen verdanke, während ich seinem phantastischen Hauptwerk „Zendavesta“ nichts abzugewinnen wusste; mit seiner Aesthetik habe ich mich erst später beschäftigt und auseinandergesetzt.**) Wiener's „Grundzüge der Weltordnung“ halte ich trotz mancher Sonderbarkeiten auch heute für das beste neuere Werk der materialistischen Schule und ich habe aus ihm als 21jähriger kräftige Impulse zur Beschäftigung mit philosophischen Problemen und zur innerlichen Ueberwindung des materialistischen Standpunkts geschöpft, der mir übrigens aus Holbach's „Système de la nature“, Helvetius' „Discours de l'esprit“ und Büchner's „Kraft und Stoff“ damals schon wohl vertraut war. Einen Auszug seiner Beweisführung für die Existenz einer uns afficirenden Aussenwelt im Sinne einer realistischen Erkenntnisstheorie habe ich in die Philosophie des Unbewussten herübergenommen.***) Kirchmann's „Philosophie des Wissens“ verdanke ich ebenfalls reiche Anregung und Belehrung, und meine, dass dieses Werk in philosophischen Kreisen bei weitem nicht die Beachtung gefunden hat, die es verdient. Zu einer öffentlichen Auseinandersetzung mit demselben wurde ich erst später veranlasst, als Kirchmann sich kritisch mit meiner Erkenntnisstheorie und Metaphysik beschäftigte, und noch später war es, als ich auch seiner Ethik und Aesthetik meine Aufmerksamkeit zuwandte.†) Im Gegensatz zu der nüchternen wissenschaftlichen Besonnenheit und Vorsicht Kirchmann's steht die phantastische Kühnheit und das blendende Feuer Stirner's in seinem Buch: „Der Einzige und sein Eigenthum“, dessen rücksichtslose Consequenzen noch heute geeignet sind, allen Eudämonismus und Egoismus ad absurdum zu führen und damit diejenige praktische Philosophie ironisch zu vernichten, welche der Naturalismus, Materialismus und Positivismus als einzig mögliche übrig lässt. Durch die Lectüre Stirner's war ich gleichsam gefeit gegen jede Velleität eines Rückfalls aus der speculativen idealistischen Metaphysik in die materialistische, sensualistische und positivistische Unphilosophie.††)

*) „Phil. d. Unb.“ 7.—10. Aufl. Bd. I, S. 291—297; „Lotze's Philosophie“, 183 Seiten; „Die deutsche Aesthetik seit Kant“, siehe Namenregister.

**) „Phil. d. Unb.“, 7.—10. Aufl. Bd. I, S. 29—32, Bd. II, S. 65 fg.; „Ges. Stud. u. Aufsätze“, 3. Aufl. S. 526—545; „Die deutsche Aesthetik seit Kant“, siehe Namenregister.

***) „Phil. d. Unb.“, 7.—10. Aufl. Bd. I, S. 282 fg.; „Die deutsche Aesthetik seit Kant“ S. 263.

†) Vgl. „J. H. v. Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus“, 63 Seiten; „Phil. d. Unb.“, 7. bis 10. Aufl. Bd. II, Nachträge zu S. 177 Z. 2 und 439 Z. 13; „Das sittliche Bewusstsein“, 2. Aufl., siehe Namenregister; „Die deutsche Aesthetik seit Kant“, desgl.

††) Vgl. „Phil. d. Unb.“, 7.—10. Aufl. Bd. II, S. 370—372; „Das sittliche Bewusstsein“, 2. Aufl. S. 635—637, 610, 328.

Wenn ich den älteren Fichte und Herbart in dieser Uebersicht unerwähnt gelassen habe, so ist dies geschehen, weil ich persönlich beiden nichts verdanke. In J. G. Fichte, vor dem ich übrigens die grösste Hochachtung hege, sehe ich eine blosse Uebergangsstufe zwischen Kant und Schelling ohne dauernde selbstständige Bedeutung.*) Herbart dagegen halte ich für einen durchaus unfruchtbaren Philosophen, der auf keinem Gebiete etwas Erspriessliches geleistet hat. Nur seiner Ethik, sofern dieselbe auf Geschmacksmoral abzielt, kann ich eine gewisse, allerdings recht untergeordnete Bedeutung zugestehen. Seine Aesthetik habe ich als eine völlig unfruchtbare und verkehrte Richtung bekämpft, weil dieselbe in den populären Ansichten über Kunst einen irre leitenden Einfluss gewonnen hat; die Unfruchtbarkeit seiner Metaphysik und Psychologie scheint mir nachgerade hinreichend anerkannt, so dass es vergebliche Mühe wäre, sich nochmals mit derselben zu beschäftigen, wie Lotze es leider in viel zu ausgedehntem Maasse und zum Schaden seiner eigenen Philosophie gethan hat.**)

Diejenigen hier nicht erwähnten Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts, mit denen ich mich in meinen Schriften eingehender beschäftigt habe, sind mir erst zu einer Zeit bekannt geworden, als sie keinen nennenswerthen Einfluss auf meine Entwickelung mehr gewinnen konnten; dagegen verdanke ich so manchem älteren Philosophen werthvolle Anregungen, welche hier aufzuführen zu weitläufig wäre.

Soll die Stellung meines Systems in der Geschichte der Philosophie kurz charakterisirt werden, so wird man sagen können: Dasselbe ist eine Synthese Hegel's und Schopenhauer's unter entschiedenem Uebergewicht des ersteren, vollzogen nach Anleitung der Principienlehre aus Schelling's positiver Philosophie und des Begriffs des Unbewussten aus Schelling's erstem System; das vorläufig noch abstract-monistische Ergebniss dieser Synthese ist alsdann mit dem Leibniz'schen Individualismus und dem modernen naturwissenschaftlichen Realismus zu einem concreten Monismus verschmolzen, in welchem der real-phänomenale Pluralismus zum aufgehobenen Moment geworden ist, und das so sich ergebende System ist endlich von empirischer Basis aus mit der inductiven Methode der modernen Natur- und Geschichtswissenschaften aufgebaut und errichtet.

Der Versuch einer Versöhnung der philosophischen und naturwissenschaftlichen Weltanschauung ist vor mir von Fechner und Lotze, etwa gleichzeitig mit mir von Lange, kurz nach mir von Wundt unternommen worden. Fechner und Lotze sind an diese Aufgabe vom Standpunkt des speculativen Theismus, Lange von demjenigen eines neukantischen subjectiven Idealismus, Wundt von demjenigen eines heraklitеischen Hylozoismus herangetreten. Fechner bringt beide Seiten

*) „Ges. Stud. u. Aufs.“, 3. Aufl. S. 559—562.

**) Vgl. „Ges. Stud. u. Aufs.“ S. 562—565; „Das sittliche Bewusstsein“ 2. Aufl. S. 100—108, 121—122, 140—142; „Die deutsche Aesthetik seit Kant“, S. 267—269, 317—318, 548—549; „Lotze's Philosophie“ S. 31—35.

nicht zusammen, sondern lässt in seinem Denken phantastische Mystik und exacte Naturwissenschaft unvermittelt neben einander herlaufen. Lotze versucht aus Weisse'schen Gesichtspunkten eine Synthese Hegel's und Herbart's zu Stande zu bringen und diese mit der Naturwissenschaft zu verschmelzen, scheitert aber theils an seiner unzulänglichen Kenntniss und Würdigung Hegel's, theils an der Unbrauchbarkeit der von Herbart übernommenen metaphysischen Ansichten, theils an der Unhaltbarkeit des von Weisse übernommenen speculativen Theismus, theils endlich an vielfacher Verletzung der berechtigten Forderungen der naturwissenschaftlichen Weltanschauung.*) Lange verflüchtigt durch seinen subjectiven Idealismus die Realität aller Gegenstände, mit denen die Naturwissenschaft sich beschäftigt, und aller hypothetischen Elemente, aus denen sie die reale Welt zu erklären versucht, in wirklichkeitslose Träume und Hirngespinnste.**) Wundt allein von diesen vieren thut der Naturwissenschaft keine Gewalt an, ist aber bis jetzt auch noch nicht über einen hylozoistischen Naturalismus hinaus gelangt, und seine eigentliche Bedeutung beschränkt sich wesentlich auf das Gebiet der anorganischen und organischen Naturphilosophie.***) Man wird deshalb schwerlich behaupten können, dass einem dieser Viere die Synthese von Philosophie und Naturwissenschaft zu einem den Ansprüchen der Philosophie und den berechtigten Forderungen der Naturwissenschaft gleichmässig Rechnung tragenden philosophischen System gelungen sei. Dies ist nicht etwa bloss vom Standpunkt der Naturforschung zu behaupten, welche ja leicht geneigt ist, ihre Ansprüche in unberechtigter Weise zu überspannen, sondern es ist auch von einem philosophischen Standpunkt aus zu behaupten, welcher Werth darauf legt, den grossen Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft in einer alle Seiten der Erfahrung umspannenden Weltanschauung ihr unverkürztes Recht widerfahren zu lassen. Ob es mir besser gelungen ist, diese Aufgabe zu lösen, steht mir nicht zu zu beurtheilen. Soll überhaupt die hohe Aufgabe, die Resultate der Naturforschung in eine philosophische Weltanschauung organisch einzufügen, lösbar sein, so muss zwischen den berechtigten Forderungen der Naturwissenschaft und den einseitigen Ueberspannungen derselben unterschieden werden, wie sie in dem heutigen Geschlecht der Naturforscher gang und gäbe sind; wer aber diese Unterscheidung versucht, wird sich darein finden müssen, von der überwiegenden Mehrzahl der heutigen Naturforscher einer Verletzung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung geziehen zu werden, und

*) Vgl. „Lotze's Philosophie" S. 25—27, 31—42, 154—183.

**) Vgl. „Phil. d. Unb.", Nachträge zu Theil I, Zusatz zu S. 43 Z. 9 v. u. und zu S. 287 Z. 3; Nachträge zu Theil II, Zusatz zu S. 111 Z. 21; Theil III, S. 31—33, 464—471. 510—511 Anm.; „Krit. Grundlegung des transcendentalen Realismus", 3. Aufl. S. 60 Anm., 81—84; „Neukantianismus etc." S. 5—7, 22–29, 45—118.

***) Vgl. meinen Aufsatz: „Wundt's Ethik" in meinen „Kritischen Wanderungen durch die Phil. der Gegenwart" Nr. IV und die Abhandlung: „Wundt's System der Philosophie" in den „Preuss. Jahrbüchern" 1890.

sich einer Zukunft getrösten müssen, in welcher die heutige Einseitigkeit einer geisttödtenden mechanistischen Weltanschauung gemildert und durch den ureingeborenen Idealismus des deutschen Volksgeistes wieder überwunden sein wird.

Ein vielfach unrichtiges Urtheil hat sich über meine Stellung zur Religion und zum Christenthum festgesetzt. Vielen genügt das Pessimismuscapitel der Philosophie des Unbewussten und die Bekanntschaft mit dem Titel „Die Selbstzersetzung des Christenthums", um mich als einen geschworenen Feind des Christenthums und aller Religion zu verdammen; andere halten mich für einen Narren, der eine selbst ausgeheckte „Zukunftsreligion" an Stelle des Christenthums einführen wolle. In der That habe ich aber die grösste Hochachtung vor der christlichen Religion, als einer der höchstentwickelten Stufen des religiösen Bewusstseins, und in der Religion überhaupt verehre ich den tiefsten Quell und höchsten Gipfel des Geisteslebens. Mein eigener religionsphilosophischer Standpunkt hat sein werthvollstes Rüstzeug aus der dogmatischen Durchbildung der christlichen Glaubenslehre entlehnt, und steht dem Wesen und Kern des Christenthums weit näher als viele sogenannte christliche Religionsphilosophien, welche von den christlichen Theologen mit Achtung und Wohlwollen geduldet und studirt werden. Ich bin nur zu historisch-exact, um mich über die Grösse der auch bei mir noch bestehenden Abweichungen vom geschichtlichen Christenthum zu verblenden oder dieselben mit Phrasen zu verschleiern, und zu ehrlich und offen, um mich oder andere über diese Abweichungen zu täuschen und mich in eine Gemeinschaft einzudrängen, in die ich von Rechts wegen nicht hineingehöre. Aber gerade diese Ehrlichkeit zieht mir die heftigste Gegnerschaft der Vertreter des Christenthums zu, welche die grössten sachlichen Abweichungen dulden, so lange nur am Namen nicht gerüttelt und der äussere Schein der Christlichkeit gewahrt wird. Eine bloss negative Gegnerschaft aus antireligiöser Gesinnung kann die Theologie mit Recht als ungefährlich gering schätzen; aber eine positive Gegnerschaft, welche aus vertieftem religiösen Interesse die überlieferte Christusreligion als nicht mehr religiös zulänglich proclamirt und neben dem Bedürfniss auch die Mittel und Wege ihrer geschichtlichen Ueberwindung aufzeigt, muss naturgemäss eine energische Bekämpfung hervorrufen. Dass ich aber nur theoretischer Religionsphilosoph und keineswegs praktischer Religionsgründer sein will, habe ich so oft nachdrücklich hervorgehoben, und die Verschiedenheit von Theorie und Praxis so deutlich dargelegt, dass nur der üble Wille oder die Unkenntniss meiner Schriften an einem solchen Missverständniss festhalten kann. Das Christenthum steht und fällt mit dem Glauben an die Gründung einer kosmopolitischen neuen Erlösungsreligion durch Jesus und an die Identität dieses historischen Jesus mit der später entwickelten Christusidee, d. h. dem gottgleichen Erlösungsprincip; wer beides als historische Fictionen ansieht, wie es gegenwärtig unter Gebildeten gewöhnlich ist, kann nur noch mit Unrecht den Namen eines

Der Begriff „unbewusste Vorstellung“ hat allerdings für den natürlichen Verstand etwas Paradoxes, indess ist der darin enthaltene Widerspruch, wie auch Kant sagt, nur scheinbar. Denn wenn wir nur von dem wissen können, was wir im Bewusstsein haben, also von dem nichts wissen können, was wir nicht im Bewusstsein haben, welches Recht haben wir dann zu der Behauptung, dass dasjenige, dessen Existenz in unserem Bewusstsein wir kennen, nicht auch ausserhalb unseres Bewusstseins sollte existiren können? Allerdings würden wir in diesem Falle weder die Existenz, noch die Nichtexistenz behaupten können, und aus diesem Grunde bei der Annahme der Nichtexistenz stehen bleiben müssen, bis wir zu der positiven Behauptung der Existenz anderswoher ein Recht bekommen. Dies war im Allgemeinen der bisherige Standpunct. Je mehr indess die Philosophie den dogmatischen Standpunct der instinctiven Sinnlichkeit und der instinctiven Verstandesüberzeugung verliess, und die nur höchst indirecte Erkennbarkeit alles bisher für unmittelbaren Bewusstseinsinhalt Gehaltenen einsah, desto mehr Werth musste natürlich ein indirecter Nachweis der Existenz einer Sache erhalten, und so konnte es nicht fehlen, dass hier und da in denkenden Köpfen sich das Bedürfniss zeigte, behufs der anderweitig unmöglichen Erklärung gewisser Erscheinungen im Gebiete des Geistes auf die Existenz unbewusster Vorstellungen als deren Ursache zurückzugehen. Alle diese Erscheinungen zusammen zu fassen, aus jeder einzelnen die Existenz unbewusster Vorstellungen und unbewussten Willens wahrscheinlich zu machen, und durch ihre Summe das in allen übereinstimmende Princip zur Höhe einer an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit zu erheben, ist die Aufgabe der beiden ersten Abschnitte dieses Werks. Der erste derselben betrachtet Erscheinungen von physiologischer und zoopsychologischer Natur, der zweite bewegt sich auf dem Gebiete des menschlichen Geistes.

Durch dieses Princip des Unbewussten erhalten zugleich die betrachteten Erscheinungen ihre einzig richtige Erklärung, die zum Theil noch nicht ausgesprochen war, zum Theil aber bloss darum keine Anerkennung finden konnte, weil das Princip selbst erst durch die Zusammenstellung aller hierher gehörigen Erscheinungen constatirt werden kann. Ausserdem eröffnen sich aus der Anwendung dieses bisher im embryonalen Zustande befindlich gewesenen Princips die bedeutendsten Perspectiven auf neue Behandlungsweisen scheinbar bekannter Gegenstände; eine Menge Gegensätze und Widersprüche früherer Systeme und Ansichten finden ihre umfassende

Lösung durch Herstellung des höheren, beide Seiten als unvollkommene Wahrheiten in sich befassenden Standpunctes. Mit einem Wort, das Princip erweist sich höchst fruchtbar für Specialfragen. Weit wichtiger als dies aber ist die Art, wie das Princip des Unbewussten unvermerkt aus dem physischen und psychischen Gebiet sich zu Ansichten und Lösungen von Aufgaben erweitert, die man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als dem metaphysischen Gebiet angehörig bezeichnen würde. An unserem Princip aber spinnen sich diese Resultate so einfach und natürlich aus naturwissenschaftlichen und psychologischen Betrachtungen heraus, dass man den Uebergang in ein anderes Gebiet gar nicht merken würde, wenn einem der Inhalt dieser Fragen nicht schon anderweitig bekannt wäre. Es drängt und zieht sich alles nach dem Einen hin, es krystallisirt gewissermassen in jedem neuen Capitel ein Stück mehr von der Welt um diesen Kern herum, bis es zur All-Einheit erwachsen das Weltall umfasst und sich zuletzt plötzlich als das darstellt, was den Kern aller grossen Philosophien gebildet hat, Spinoza's Substanz, Fichte's absolutes Ich, Schelling's absolutes Subject-Object, Plato's und Hegel's absolute Idee, Schopenhauer's Wille u. s. w.

Ich bitte deshalb, an dem Begriff der unbewussten Vorstellung vorläufig keinen Anstoss zu nehmen, wenn er auch zuerst wenig positive Bedeutung hat; der positive Inhalt des Begriffs kann sich erst im Laufe der Untersuchung bilden; vorerst genüge es, dass damit eine ausserhalb des Bewusstseins fallende und doch nicht wesensfremde unbekannte Ursache gewisser Vorgänge gemeint ist, welche den Namen Vorstellung deshalb erhalten hat, weil sie mit dem uns im Bewusstsein als Vorstellung Bekannten das gemein hat, dass sie wie jene einen idealen Inhalt besitzt, der selbst keine Realität hat, sondern höchstens einer äusseren Realität im idealen Bilde gleichen kann. Der Begriff des unbewussten Willens ist an sich schon klarer und erscheint minder paradox (vgl. Cap. A. I. Schluss). Da sich in Cap. B. III. zeigen wird, dass das Gefühl sich in Willen und Vorstellung auflösen lässt, also letztere beiden die alleinigen psychischen Grundfunctionen sind, welche nach Cap. A. IV. untrennbar Eins sind, insoweit sie unbewusst sind, so bezeichne ich den unbewussten Willen und die unbewusste Vorstellung in Eins gefasst mit dem Ausdruck „das Unbewusste“; da diese Einheit aber wieder nur in der Identität des unbewusst wollenden und unbewusst vorstellenden Subjects beruht (Cap. C. XV. 4), so bezeichnet der Ausdruck „das Unbewusste“ auch dieses identische

Subject der unbewusst-psychischen Functionen, — ein zwar zunächst Unbekanntes, von dem man aber schon hier wenigstens so viel sagen kann, dass ihm ausser den negativen Attributen „unbewusst sein und unbewusst functioniren“ auch sehr wesentliche positive Attribute „wollen und vorstellen“ zukommen. So lange die Betrachtung nicht über die Grenzen eines Individuums hinausgeht, möchte dies deutlich sein; fassen wir aber die Welt als Ganzes in's Auge, so nimmt der Ausdruck „das Unbewusste“ nicht nur die Bedeutung einer Abstraction von allen unbewussten Individualfunctionen und Subjecten, sondern auch die Bedeutung eines Collectivums an, welches alle diese nicht nur unter sich, sondern in sich begreift. Endlich aber stellt sich in Cap. C. VII. heraus, dass alle unbewussten Functionen von Einem identischen Subjecte herrühren, welches in den vielen Individuen nur seine phänomenale Offenbarung hat, so dass alsdann „das Unbewusste“ dieses Eine absolute Subject bedeutet. Soviel nur zur vorläufigen Orientirung. —

„Die Philosophie ist die Geschichte der Philosophie“ — dieses Wort unterschreibe ich von ganzem Herzen. Wer aber das Wort so versteht, als ob nur hinter uns die Wahrheit läge, der möchte in tiefem Irrthum stecken, denn es giebt einen todten und einen lebenden Theil in der Geschichte der Philosophie, und das Leben ist nur in der Gegenwart. So wird an einem Baume der feste, den Stürmen trotzende Stamm von todtem Holze, von dem Zuwachs früherer Jahre gebildet, und nur eine dünne Schicht enthält das Leben des mächtigen Gewächses, bis auch sie im nächsten Jahre zu den Todten zählt. Nicht der Blätter- und Blüthenschmuck, der die Beschauer früherer Sommer am meisten bestach, war es, was dem Baume dauernde Stärkung verlieh, — sie halfen höchstens abgefallen und verfault seine Wurzeln düngen, — sondern der unbeachtete kleine Ringzuwachs am Stamm, und die unscheinbaren neuen Aestchen, das war es, was seine Ausdehnung, Höhe und Festigkeit mehrte. Und nicht bloss Festigkeit verdankt der lebensfrische Ring seinen todten Vorfahren, sondern indem er sie umfasst, auch die Grösse seines Umfangs; darum ist, wie am Baume, das erste Gesetz für einen neu anschiessenden Ring, dass er alle seine Vorgänger auch wirklich umfasse und in sich beschliesse, das zweite aber, dass er selbstständig aus den Wurzeln von unten auf erwachse. Die Aufgabe, dies beides in der Philosophie zu vereinigen, ist fast paradox, denn wer auf der Höhe der Situation steht, pflegt die Unbefangenheit verloren zu haben, von vorn anfangen zu können, und wer einen selbstständigen Anfang unternimmt, liefert meist ein dilettantisch unreifes Product, weil er die bisherige historische Entwickelung nicht inne hat.

Ich glaube, dass das Princip des Unbewussten, welches den alle Strahlen in sich vereinenden Brennpunct dieser Untersuchung bildet, in dieser Allgemeinheit gefasst, wohl als ein neuer Standpunct zu betrachten sein dürfte. Wie weit es mir gelungen sei, in den Geist der bisherigen Entwickelung der Philosophie einzudringen, muss ich dem Urtheil der Leser überlassen; nur bemerke ich, dass in Rücksicht auf den Plan des Werks der Nachweis, dass ziemlich Alles, was in der Geschichte der Philosophie als wahres Kernholz betrachtet werden kann, in den letzten Resultaten umfasst ist, sich nur auf kurze Hindeutungen beschränken muss, welche zum Theil in manchen Specialuntersuchungen, auf die an geeigneter Stelle verwiesen wird, eine nähere Ausführung gefunden haben.

b. Methode der Untersuchung und Art der Darstellung.

Man kann drei Hauptmethoden in der forschenden Wissenschaft unterscheiden, die dialektische (Hegel'sche), die deducirende (von oben nach unten), und die inducirende (von unten nach oben). Die dialektische Methode muss ich, ohne mich hier auf Erwägungen für oder wider einlassen zu können,*) schon rein um deswillen ausschliessen, weil sie, wenigstens in ihrer bisherigen Gestalt, der Gemeinverständlichkeit entbehrt, auf welche es hier abgesehen ist; die Vertreter derselben, welche die relative Wahrheit an Allem ja mehr als jeder Andere anzuerkennen verpflichtet sind, werden hoffentlich auch dieses Werk seines naturwissenschaftlichen Charakters wegen nicht verdammen, zumal es ihren Tendenzen durch einen gewissen positiven Gegensatz gegen gemeinschafliche Gegner und durch einen propädeutischen Werth für Nichtphilosophen in vieler Hinsicht entgegen kommen dürfte. Wir haben also noch das Verhältniss der deductiven oder herabsteigenden, und der inductiven oder hinaufsteigenden Methode zu betrachten. —

Der Mensch kommt zur Wissenschaft, indem er die Summe der ihn umgebenden Erscheinungen zu begreifen und sich zu erklären versucht. Die Erscheinungen sind Wirkungen, zu denen er die Ursachen wissen will. Da verschiedene Ursachen die gleiche Wirkung haben können (z. B. Reibung, galvanischer Strom, und chemischer

*) Meine Ansichten über dieselbe habe ich in einer besonderen Schrift: „Ueber die dialektische Methode“ (Berlin 1868, C. Duncker's Verl.) niedergelegt.

Process die Wärme), kann auch Eine Wirkung verschiedene Ursachen haben; die zu einer Wirkung angenommene Ursache ist mithin nur eine Hypothese, die keineswegs Gewissheit, sondern nur eine sich anderweitig bestimmende Wahrscheinlichkeit haben kann.

Es sei die Wahrscheinlichkeit, dass U_1 die Ursache der Erscheinung E sei $= u_1$, und die Wahrscheinlichkeit, dass U_2 die Ursache von U_1 sei $= u_2$, so ist die Wahrscheinlichkeit, dass U_2 die entferntere Ursache von E ist $= u_1 u_2$; woraus man sieht, dass bei jedem Schritt rückwärts in der Kette der Ursachen die Wahrscheinlichkeitscoefficienten der einzelnen Ursachen in Bezug auf ihre nächste Wirkung sich multipliciren, d. h. aber immer kleiner werden (z. B. $^8/_{10}$ neunmal mit sich selbst multiplicirt, giebt circa $^1/_{10}$). Wüchsen nicht die Wahrscheinlichkeitswerthe der Ursachen beim Fortschreiten wiederum dadurch, dass der anzunehmenden Ursachen immer weniger werden und immer mehr Wirkungen aus Einer Ursache erklärbar werden,*) so würden bald die Wahrscheinlichkeiten durch die beständige Multiplication unbrauchbar kleine Werthe erhalten. Wären nun von allen Erscheinungen in der Welt die Ursachen rückwärts so weit erkannt, bis sie auf eine oder wenige letzte Ursachen oder Principien zurückgeführt wären, so wäre die Wissenschaft, die Eine ist, wie die Welt Eine ist, in inductiver Weise vollendet.

Denkt man sich nun, dass irgend Jemand diese Aufgabe in vollkommenerer oder unvollkommenerer Form gelöst habe, so steht die Frage offen, ob derselbe, um seine Ueberzeugung Anderen mitzutheilen, besser thue, sie den Weg von den Erscheinungen rückwärts und aufwärts bis zu den letzten Ursachen zu führen, oder ihnen aus diesen Principien von oben herunter die Welt, wie sie ist, zu deduciren. Es handelt sich hier um eine einfache Alternative; denn wenn Schelling in seinem letzten System die Nothwendigkeit einer Verbindung beider Wege behauptet, indem er (s. Werke Abth. II. Bd. 3. S. 151 Anm.) mit einer negativen, von unten aufsteigenden Philosophie beginnt, und mit einer positiven, von oben herabsteigenden Philosophie schliesst, so ist diese Doppelheit nur dadurch möglich, dass er für beide die Gebiete sondert, und zwar erstere auf rein logischem Gebiete hält, d. h. ihre inductive Methode nur auf Thatsachen der inneren Erfahrung des Denkens basirt (vergl. Werke II. 1. Seite 321 u. 326), während er die so als Resultat gewonnene höchste Idee in seiner positiven Philosophie als das wirklich Existirende und das Princip alles Seienden (vgl. II. 3. S. 150) zu erweisen sucht, indem er von derselben nach deducirender Methode die Thatsachen der äusseren Erfahrung abzuleiten unternimmt. (Aehnliches gilt für Krause's aufsteigenden und absteigenden Lehrgang.) Selbst wenn die Resultate letzterer Deduction den Ansprüchen der Wissenschaft irgendwie genügten, so würde doch eine solche willkürliche Trennung der innern und äussern Erfahrung wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen sein, jedenfalls aber für letzteres Gebiet unsere obige Alternative sich wiederholen, ob die aufsteigende oder absteigende Methode der Darstellung vorzuziehen sei. Die Entscheidung fällt zweifelsohne zu Gunsten der von unten aufsteigenden oder inducirenden Methode aus; denn

*) Das Wachsen geschieht nach der auf S. 45 u. 46 entwickelten Formel.

1) steht der Andere noch unten, das Unten ist also für ihn der natürliche Ausgangspunct; er kommt bei dem Wege von unten nach oben stets vom Bekannten zum Unbekannten, während er sich auf den Standpunct der letzten Principien nur durch einen *salto mortale* versetzen kann, und dann während des ganzen Weges von Einem Unbekannten zum andern kommt, und ganz zum Schluss erst wieder zu Bekanntem;

2) der Mensch hält vorläufig immer seine eigene Meinung für die richtige und misstraut folglich jeder ihm neuen Lehre; darum will er wissen, wie der andere zu seinem sublimen Resultat gekommen ist, wenn sein Misstrauen sich nicht bis zum Schluss erhalten soll, und dies kann nur auf dem von unten aufsteigenden Wege geschehen;

3) der Mensch misstraut heimlich seinem eigenen Verstande ebenso sehr, als er auf seine einmal gefasste Meinung fast unerschütterlich baut, darum ist es sehr schwer, jemand durch Deduction zu überzeugen, weil er derselben immer misstraut, auch wenn er nichts dagegen zu sagen weiss, während er bei der Induction weniger scharf und anhaltend zu denken braucht, sondern mehr sehend und anschauend die Wahrheit herausfühlen kann;

4) die Deduction aus den letzten Principien, selbst angenommen, dass sie unwiderleglich richtig sei, kann wohl imponiren durch ihre Grossartigkeit, Geschlossenheit und Geistreichheit, aber nicht überzeugen; denn da dieselben Wirkungen aus ganz verschiedenen Ursachen herstammen können, so beweist die Deduction glücklichstenfalls immer nur die Möglichkeit dieser Principien, keineswegs ihre Nothwendigkeit, ja sie verleiht ihnen nicht einmal einen bestimmten Wahrscheinlichkeitscoefficienten, wie die inductive Methode thut, sondern kommt über den blossen Begriff der Möglichkeit nicht hinaus. Um

wusste Wille in den scharfsinnigen und lehrreichen Betrachtungen über Instinct, Geschlechtsliebe, Leben der Gattung u. s. w. immer genau so, als ob er mit unbewusster Vorstellung verbunden wäre, ohne dass Schopenhauer letzteres wüsste oder zugäbe. Allerdings fühlte Schopenhauer, der wie alle Philosophen und die menschliche Natur überhaupt im Alter leise mehr und mehr vom Idealismus zum Realismus hin gravitirte, im Stillen wohl eine gewisse Nothwendigkeit, den Schritt, den Schelling längst über Fichte hinaus gethan hatte, den Schritt vom subjectiven zum objectiven Idealismus nachzuthun; aber er selbst konnte sich nicht dazu entschliessen, den Standpunct seiner Jugend (speciell das erste Buch seines Hauptwerks) entschieden zu desavouiren, und musste diesen Entschluss seinen Schülern (Frauenstädt, Bahnsen) überlassen. So finden wir hierüber nur Andeutungen, die, weiter ausgeführt, den ganzen bisherigen Standpunct seines Systems verrückeu würden, z. B. die Stelle Parerga 2. Aufl. II. 291 (auf welche Freiherr du Prel in Cotta's „deutscher Vierteljahrsschrift", Heft 129 hingewiesen hat), wo er die Möglichkeit hinstellt, dass nach dem Tode dem „an sich erkenntnisslosen Willen" eine höhere Form des erkenntnisslosen Bewusstseins zukommen könne, in welchem der Gegensatz von Subject und Object aufhört. Nun ist aber alles Bewusstsein *eo ipso* Bewusstsein eines Objectes mit mehr oder minder deutlich bewusster Beziehung auf den correlativen Begriff des Subjects, also ein Bewusstsein, in welchem dieser Gegensatz aufhört, undenkbar; wohl aber ist eine unbewusste Erkenntniss ohne diesen Gegenstand denkbar, wie Schopenhauer ihr in der Schilderung der intuitiven Idee bereits sehr nahe getreten ist (W. a. W. u. V. I. §. 34 vgl. auch meinen obengen. Aufsatz). Man wird also zugeben müssen, dass Schopenhauer hier das Richtige geahnt, ihm aber einen verkehrten Ausdruck gegeben hat, und dadurch verhindert worden ist, dieses Aperçu an die einzig mögliche Stelle in seinem System einzufügen. Nur sein gehässiges Vorurtheil gegen Schelling hinderte ihn, dort alles das zu finden, was ihm mangelt, und wonach er an dieser Stelle vergeblich ringt.

Erst nach diesen Darlegungen aus der europäischen Philosophie wage ich es, auch auf die morgenländische, speciell die Vedantaphilosophie hinzuweisen. Wie es in der orientalischen Natur begründet liegt, minder systematisch durchzuführen, aber leichter das Verborgenste zu ahnen, und den leisen Einflüsterungen des Genius zugänglicher zu sein, so sind auch in den philosophischen Systemen der Inder und Chinesen noch ungehobene Schätze, in denen oft die

Vorwegnahme vieltausendjähriger occidentalischer Entwickelungsresultate am meisten überrascht. In der Vedantaphilosophie heisst das Absolute das Brahma, und hat die drei Attribute Sat (Sein, Substantilität), C'it (absolutes unbewusstes Wissen) und Ananda (intellectuelle Wonne). Als absolutes Wissendes heisst das Brahma C'aitanja (Schopenhauer's ewiges Weltauge, absolutes Subject des Erkennens, zugleich intelligibles Ich aller erkennenden Individuen: Kūtastà-Gīva Saksin). Die Identität des Realen und Idealen wird auf das Nachdrücklichste betont: denn wäre das Ideale nicht das Reale, so wäre es ja unreal, und wäre das Reale nicht das Ideale, so sänke es zur dumpfen Materie ohne erhaltende Kraft herab (Graul, Tamulische Bibliothek Bd. I. S. 78 No. 141). „Der Unterschied von Erkenner, Erkenntniss und zu Erkennendem" wird im höchsten Geiste nicht gewusst, (vielmehr) wird dieses (Brahma) durch sich selbst erleuchtet in Folge seines einigen Wesens, das Geist und Wonne ist" (Ebenda S. 188 No. 40). „Lehrer: Jener reingeistige C'aitanja erkennt alle Körper. Da er aber selbst nicht Körper ist, so wird er auch in Nichts erkannt. — Schüler: Wenn er, obschon Wissen, doch von Nichts erkannt wird, wie kann er dann eben Wissen sein? — Lehrer: Auch der Syrupssaft bringt sich selber nicht in Erfahrung, dennoch sagen wir vermöge der von jenem Safte verschiedenen Sinne, die ihn erkennen, dass er von süsser Natur ist. So darf man auch nicht zweifeln, dass dem alle Dinge erkennenden Selbst das Wissen (als seine Substanz) zukommt. — Schüler: Ist denn das Brahma etwas, das erkannt, oder das nicht erkannt wird? — Lehrer: Keines von Beiden. Das, was (über diese beiden Kategorien) hinausliegt (das substantielle Wissen), das ist das Brahma. — Schüler: Wie können wir es denn erkennen? — Lehrer: Das ist ja gerade, als wenn Jemand sagen wollte: Habe ich eine Zunge oder nicht? Obgleich wissensartig, frägst Du doch: Wie ist das Wissen? Schämst Du Dich nicht?" (Ebenda S. 148 No. 2). Das absolute Wissen ist hiernach weder sich selbst bewusst (weil in ihm keine Differenzirung von Subject und Object), noch einem andern unmittelbar bewusst, weil es über die Sphäre des direct Erkennbaren hinausliegt; dennoch ist es seiner Existenz nach uns erkennbar, weil es in allem Wissen das Wissende, in allem Erkennen das Erkennende ist, und ist uns sogar seiner Beschaffenheit nach wenn auch nur negativ (durch obige Betrachtung) erkennbar als un-bewusstes und unbeschränktes Wissen. — Das Unbewusste ist in diesem altindischen Buch zur Vedantaphilosophie (*Pañcadaśaprakarana*) in der That so scharf und

Natur, soweit sie unbewusst ist, den Unterschied von sittlich und unsittlich nicht kennt. Ja die Natur an sich ist nicht einmal gut oder böse, sondern ewig nichts weiter als natürlich, d. h. sich selbst gemäss; denn der allgemeine Naturwille hat nichts ausser sich, weil er Alles umfasst und Alles selber ist, also kann für ihn nichts gut oder böse sein, sondern nur für einen individuellen Willen; denn eine Beziehung zwischen einem Willen und einem äusseren Object wird durch die Begriffe gut und böse schon nothwendig vorausgesetzt.

Bei alledem soll aber keineswegs der Werth dieses vom Bewusstsein geschaffenen kritischen Standpunctes erniedrigt werden, nur der Irrthum soll beseitigt werden, als gäbe es ausserhalb dieses specifischen Standpunctes die Möglichkeit dieser Begriffe, die erst in der Beziehung zu ihm entstehen. Nimmt man freilich ausser und vor der Natur ein Bewusstsein (in einem persönlichen Gott) an, so kann man auch von dem Standpuncte dieses Bewusstseins aus den Maassstab jener Begriffe an die Welt legen; leugnet man aber, wie wir aus später zu entwickelnden Gründen thun müssen, ein Bewusstsein ausserhalb der Verbindung von Geist und Materie, so verschwindet auch die Möglichkeit, den Maassstab jener Begriffe an die ganze unbewusste Welt zu legen; eine Sache, an die schon viele unnütze Arbeit verschwendet ist. Alles dies aber drückt keineswegs auf den Werth jener Begriffe, denn wie trotz aller Einseitigkeit und Beschränktheit das Bewusstsein doch für diese Welt der Individuation an Wichtigkeit über dem Unbewussten steht, so steht letzten Endes auch das Sittliche höher als das Natürliche; ja indem das Bewusstsein schliesslich doch auch nur ein unbewusstes Naturproduct ist, so ist auch das Sittliche nicht ein Gegensatz des Natürlichen, sondern nur eine höhere Stufe desselben, zu welcher sich das Natürliche kraft seiner selbst und durch die Vermittelung des Bewusstseins emporgeschwungen hat.

Mit diesen kurzen Andeutungen muss ich mich hier begnügen, da eine in diesem Sinne ausgeführte Ethik ein eigenes Werk abgeben würde. Auch glaubte ich auf die Darstellung verzichten zu müssen, warum und wie der Standpunct der Beurtheilung mit den Prädicaten sittlich und unsittlich aus einer gewissen Höhe des Bewusstseins hervorgehen müsse, und was der Inhalt jener Begriffe sei; ich glaubte dies um so eher zu dürfen, als mir für die Zwecke unserer jetzigen Untersuchung die allgemeine Fassung jener Begriffe, wie sie im bürgerlichen Leben statt hat, ausreichend erschien.

V.

Das Unbewusste im ästhetischen Urtheil und in der künstlerischen Production.

In der Auffassung des Schönen haben sich von jeher zwei extreme Ansichten gegenüber gestanden, die in verschiedenen Vermittelungsversuchen verschiedenen Raum in Anspruch nehmen. Die Einen mit Plato anhebend, stützen sich darauf, dass die menschliche Seele in der Kunst über die von der Natur gegebene Schönheit hinausgeht, und halten dies für unmöglich, wenn nicht der Seele eine Idee des Schönen inne wohnt, welche, nach einer bestimmten Richtung hin aufgefasst, Ideal heisst, und deren Vergleich mit der vorhandenen Natur sogar erst bestimmt, was an jener schön sei, was nicht, so dass das ästhetische Urtheil ein apriorisch synthetisches ist. Die Anderen weisen nach, dass in den, den vorgeblichen Idealen am nächsten kommenden Kunstschöpfungen keine Elemente enthalten seien, welche die Natur nicht auch bietet, dass die idealisirende Thätigkeit des Künstlers nur in einem Ausmerzen des Hässlichen und Zusammentragen und Vereinigen desjenigen Schönen bestehe, welches die Natur getrennt darbietet, und dass die ästhetische Wissenschaft in ihrem Fortschritt mehr und mehr den psychischen Entstehungsprocess des ästhetischen Urtheils aus den gegebenen psychologischen und physiologischen Bedingungen demonstrirt habe, so dass eine vollständige Aufhellung dieses Gebietes und Reinigung von allen apriorischen Wunderbegriffen in Aussicht stände.

Ich glaube, dass beide Theile theils Recht, theils Unrecht haben. Die Empiriker haben Recht, dass sich jedes ästhetische Urtheil aus anderweitigen psychologischen und physiologischen Bedingungen begründen lassen muss, und darum sind sie es eigentlich nur, die die wissenschaftliche Aesthetik schaffen, während die Idealisten sich die Möglichkeit dieser Wissenschaft mit ihrer Hypothese abschnei-

den, und streng genommen die Aesthetik nur insoweit gefördert haben, als sie zugleich mit mehr oder weniger Bewusstsein auch Empiriker waren, d. h. durch empirisches Aufnehmen des durch die Erfahrung inhaltlich Gegebenen die Wissenschaft substantiell bereicherten. Gesetzt aber, die Empiriker hätten ihren Zweck erreicht, und hätten das ästhetische Urtheil vollständig analysirt, so hätten sie doch dadurch nur seinen objectiven Zusammenhang mit anderen Gebieten, gleichsam sein Weltbürgerrecht im Geiste als einem Naturwesen nachgewiesen, aber die subjective Entstehung desselben im individuellen Bewusstsein hätten sie unberührt gelassen, oder hätten mit der ihrer Auffassung stillschweigend zu Grunde liegenden Behauptung, dass der objective Zusammenhang und der Entstehungsprocess im subjectiven Bewusstsein identisch sei, etwas geradezu Unwahres behauptet, dem jede unbefangene Selbstbeobachtung und das Zeugniss des einfachsten wie des gebildetsten Schönheitssinnes widersprechen. Die Idealisten werden vielmehr Recht behalten, dass dieser Process etwas jenseits des Bewusstseins vor dem bewussten ästhetischen Urtheil Liegendes, mithin für dieses etwas Apriorisches sei; sie werden aber wieder darin Unrecht bekommen müssen, wenn sie den Process in diesem Apriorischen durch ein, ein für allemal fertiges Ideal vernichten, das, weiss Gott woher, kommt, von dessen Existenz das Bewusstsein nichts weiss, dessen objectiver Zusammenhang mit anderen psychischen Gebieten ewig unbegreiflich bleiben muss, und dessen gegebene Starrheit sich schliesslich doch der unendlichen Mannigfaltigkeit der einzelnen Fälle gegenüber als unzureichend erweist. Sobald der ästhetische Idealismus mehr leisten will als die allgemeine Aufstellung seines Princips, sobald er auf den Reichthum des gegebenen Mannigfaltigen näher eingeht, sieht er sich gezwungen, die Unhaltbarkeit des abstracten Ideals, welches ein unbestimmtes Eines ist, zuzugestehn, und einzuräumen, dass das Schöne nur in der allerconcretesten Besonderung möglich, weil individuell anschaulich wird (z. B. das Menschenideal als männliches und weibliches, ersteres wieder als Ideal des Kindes, Knaben, Jünglings, Mannes, Greises, das Ideal des Mannes wieder als Ideal eines Herkules, Odysseus, Zeus u. s. w.), dass also das concrete Ideal nicht mehr ein unbestimmtes Eines, sondern eine unendliche Vielheit allerbestimmtester Typen sein muss. Die ewige Existenz dieser unendlich vielen concreten Ideale behaupten, hiesse an Stelle des Einen Wunders des abstracten Ideals die unendlich vielen Wunder setzen. Will man hingegen, um dieser Schwierigkeit

zu entgehen, das unbestimmte Ideal als ein flüssiges setzen, das sich selbst je nach dem vorliegenden Falle in die vielen besondert, so müsste doch zunächst dieser Concrescirungsprocess in einem Geiste vor sich gehen; alsdann aber würde die Unfähigkeit des absolut unbestimmten Einen Schönheitsideals anerkannt werden müssen, sich selbst aus eigner Macht zu concresciren, da aus dem völlig Inhaltsleeren von selbst kein Inhalt herauskommen kann. Der schöpferische Process im unbewussten Geiste, als dessen Resultat das concrete Ideal ins Bewusstsein springt, findet demnach an dem hypothetischen abstracten Ideal gar keine Hülfe; er bedarf aber auch keiner Hülfe mehr, denn er trägt das Formalprincip des ästhetischen Bildens in sich, und braucht es nicht erst in dem unmöglichen absoluten Schönheitsideal zu suchen. Nur in diesem Sinne des im concreten Falle unbewusst zu schaffenden concreten Ideals verstehen auch neuere ästhetische Idealisten (wie Schasler) das ästhetische Ideal, und der so verstandene ästhetische Idealismus ist reif zu seiner Versöhnung und Verschmelzung mit dem ästhetischen Empirismus, indem er anerkennt, dass er gerade durch sein richtiges Verständniss über den formalen Entstehungsprocess des concreten Ideals als eines apriorisch-unbewussten darauf hingewiesen ist, den ästhetischen Inhalt dieses unendlichen Reichthums concreter Ideale *a posteriori* aus dem Bewusstsein empirisch zu entnehmen, an welchen alsdann erst Analyse, Reflexion und Speculation anknüpft.

Um ein recht einfaches Beispiel zu nehmen, müssten die abstracten Idealisten Ton, Harmonie und Klangfarbe nach einem idealen Ton, idealer Harmonie und idealer Klangfarbe beurtheilen, und je nach ihrer Annäherung an diese ihre Klangfarbe bestimmen, während Helmholtz („Ueber Tonempfindungen“) nachweisst, dass in allen drei Fällen die Lust als Negation einer Unlust zu fassen ist, welche durch dem Flackern des Lichts ähnliche Störungen im Ohre bei Geräusch, Dissonanz und hässlicher Klangfarbe entsteht. Diese Unlust ist nicht mehr ästhetisch, sondern ebensogut ein schwacher physischer Schmerz, wie Bauchgrimmen, Zahnschmerz oder der Schmerz beim Quietschen eines Tafelsteins auf der Schiefertafel; es ist also die ästhetische Lust am sinnlichen Theile der Musik in ihrem objectiven Zusammenhange mit physischem Schmerz nachgewiesen, aber keineswegs ist von dem ästhetischen Urtheile: „dieser Ton, diese Harmonie, diese Klangfarbe ist schön“ das die Entstehungsweise, dass ich mir beim Anhören derselben bewusst werde: „ich empfinde jetzt keinen Schmerz durch Störungen und doch eine ge-

X.

Das Unbewusste in der Geschichte.

Natur und Geschichte oder die Entstehung der Organismen und die Entwickelung des Menschengeschlechtes sind zwei parallele Probleme. Die Frage heisst in beiden Fällen: particuläre Zufälligkeit oder allgemeine Nothwendigkeit der Resultate, todte Causalität oder lebendige Zweckmässigkeit, blosses Spiel der Atome und Individuen oder einheitlicher Plan und Leitung des Ganzen? Es wird dem, welcher die Frage für die Natur zu Gunsten der Zweckmässigkeit entschieden hat, nicht schwer werden, dies auch für die Geschichte zu thun. Was dabei täuschen kann, ist der Schein der Freiheit der Individuen. Zunächst glaube ich mich darauf berufen zu können, dass die neuere Philosophie einstimmig die Frage der Willensfreiheit dahin entschieden hat, dass von einer empirischen Freiheit des einzelnen Willensactes im Sinne der Unbedingtheit keine Rede sein könne, da dieser wie jede andere Naturerscheinung unter dem Gesetze der Causalität steht und aus dem augenblicklich gegebenen geistigen Zustande des Menschen und den auf ihn wirkenden Motiven mit Nothwendigkeit folgt, dass vielmehr, wenn von einer ausserhalb der naturgesetzlichen Causalität stehenden Willensfreiheit die Rede sein kann, diese höchstens noch in dem übersinnlichen Gebiet (*mundus noumenon*), in Kant's intelligibelm Charakter, gesucht (ich sage nicht: gefunden) werden kann, aber keinenfalls im einzelnen Willensacte wohnen kann, da jeder solche in die Zeit fällt, also in das Gebiet der Erscheinungswelt gehört und damit dem Causalitätsgesetze, d. h. der Nothwendigkeit, unterworfen ist. Dies und die Gründe, warum wir dem Schein einer Willensfreiheit unterworfen sind, ist nachzulesen in Schopenhauer's Schrift: „Ueber die Freiheit des Willens."

Aber gesetzt den Fall, wir liessen sogar die empirische Willensfreiheit gelten, so würde, wenn wir überhaupt einen planvollen Entwickelungsgang in der Geschichte anerkennen, dieser doch nur dann das Resultat der Freiheit der Individuen sein können, wenn das Bewusstsein des nächsten zu thuenden Schrittes mit seiner ganzen Bedeutung und seinen Folgen in jedem mit Freiheit an der Geschichte Mitwirkenden vorhanden wäre, ehe er thätig eingreift.

Allerdings nähern wir uns seit dem letzten Jahrhundert jenem idealen Zustande, wo das Menschengeschlecht seine Geschichte mit Bewusstsein macht, aber doch nur sehr von Weitem und in hervorragenden Köpfen, und Niemand wird behaupten wollen, dass der bei Weitem grössere schon zurückgelegte Theil des ganzen Weges auf diese Weise überwunden sei. Denn die Zwecke des Einzelnen sind immer selbstsüchtig, Jeder sucht nur sein Wohl zu fördern, und wenn dies zum Wohle des Ganzen ausschlägt, so ist das sicher nicht sein Verdienst; die Ausnahmen von dieser Regel sind so selten, dass sie für das grosse Ganze gar nicht in Betracht kommen. Das Wunderbare ist aber dabei, dass auch der Geist, der das Böse will, das Gute schafft, dass die Resultate durch Combination der vielen verschiedenen selbstsüchtigen Absichten ganz andere werden, als jeder Einzelne gedacht hatte, und dass sie letzten Endes doch immer zum Wohle des Ganzen ausschlagen, wenn auch oft der Nutzen etwas weitaussehend ist, und Jahrhunderte des Rückschrittes dem zu widersprechen scheinen; aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar, denn sie dienen nur dazu, die Kraft eines alten Gebäudes zu brechen, damit ein neues, besseres Platz findet, oder eine Vegetation verwesen zu lassen, damit sie den Dünger zu einer neuen, schöneren giebt. Auch Jahrtausende des Stillstandes auf einer Stelle der Erde dürfen uns nicht beirren, wenn nur diese Culturstufe zu irgend einer Zeit einen bestimmten ihr eigenthümlichen Beruf erfüllt hat, und wenn nur zu derselben Zeit an einer anderen Stelle der Entwickelungsprocess vorwärts geht.

Ebensowenig darf man, wie so häufig unbilliger Weise geschieht, verlangen, dass an ein und derselben Stelle alle verschiedenen Zweige oder Richtungen gleichzeitig einen ungehemmten Fortgang nehmen, und sich über Stillstand oder Rückschritt beklagen, wenn irgend ein bestimmter Zweig, dem man vielleicht gerade seine persönliche Vorliebe zugewandt hat, in Verfall gerathen ist. Die Entwickelung im Grossen und Ganzen geht fort, wenn auch nur immer Ein oder wenige Momente im Fortschritte begriffen sind und die Felder der

übrigen brach liegen; denn diese übrigen werden zu gelegener Stunde neu in Angriff genommen, und zwar so, dass der früher erreichte Gipfel in die neue Entwickelungsphase mit eingeschlossen ist (man denke an Raphael und Phidias, Göthe und Euripides). Was manchen Beobachter gegen die allgemeine Entwickelung der Menschheit zu verblenden vermag, ist wesentlich eine zu enge Beschränkung des Umblicks, welche das Auge verdriesslich auf gewisse sich ihnen schmerzlich fühlbar machende und doch unheilbar scheinende politische oder sociale Schäden oder auf die augenblickliche Verkommenheit ihrer intellectuellen Lieblingsrichtungen geheftet hält, anstatt dasselbe zu grossen historischen Prospectiven zu öffnen, welche ihm nicht nur die hohen culturhistorischen Vorgänge der Gegenwart anschaulich vergegenwärtigen, sondern ihn auch auf die Mannichfaltigkeit der Wege der Geschichte und auf die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer Besserung der ihm schmerzlichen Zustände auf einem von ihm nicht vermutheten, vielleicht sogar vorurtheilsvoll verschmähten Wege hinweisen würden. Aber auch noch in einem andern Sinne kann zu enge Beschränkung des historischen Gesichtskreises gegen die grosse Wahrheit der Entwickelung blind machen, wenn man nämlich aus der langen Entwickelungszeit der Menschheit ein allzukleines Stück, z. B. die letzten (im engeren Sinne „historisch“ genannten) Jahrtausende herausschneidet, und etwa die Blüthe des Perikleischen oder Augustischen Zeitalters mit der Gegenwart vergleicht. Hier kann die Natürlichkeit, Richtigkeit und Feinfühligkeit der damaligen Geschmacksbildung einen Augenblick lang über die Ueberlegenheit der unsrigen täuschen; diese Täuschung schwindet aber sofort, sobald man erwägt, dass das Perikleïsche Zeitalter diese Vorzüge durchaus nur in instinctiver, unbewusster Weise besass, wie die Thatsache beweist, dass selbst ein so tiefer und sinniger Denker wie Plato bei solchen Vorbildern nur eine so erbärmliche Aesthetik und ein der Wirklichkeit so entrücktes Staatsideal zu schaffen vermochte. Nicht das flache Raisonnement der Römer, sondern erst die Deutschen des letzten Jahrhunderts haben zum bewussten und nunmehr unverlierbaren Besitz der Menschheit erhoben, was die Griechen nur instinctiv ausübten, und was wir gar nicht mehr so ausüben können, weil wir von der plastischen Empfindungsweise auf allen Kunstgebieten zur malerischen fortgeschritten sind. Die naive Feinfühligkeit des Geschmacks, in der das Alterthum nach allen Richtungen sich auszeichnete, ist natürlich auch weit leichter zerstörbar durch rauhe äussere Einwirkungen oder durch inneren

Verfall, als die mehr substantielle Geistesbildung der heutigen Zeit mit ihrem reichen materiellen Wissen und selbstbewussten Können, das durch tausendfältige Mittel vor dem Zurücksinken in Vergessenheit geschützt ist. Weitere Unterschiede bestehen noch darin, dass im Alterthum der cultivirte Erdenfleck ein sehr kleiner war im Verhältniss zur Gegenwart, wo die Cultur sich mehr oder minder über alle lebenskräftigen Racen und Völker verbreitet hat, und neue Welttheile von den Culturvölkern Europa's in Besitz genommen sind; gleichzeitig hat sich aber auch innerhalb der Culturvölker die Bildung auf immer grössere Kreise und Schichten der Bevölkerung ausgedehnt, so dass die heutige gebildete und geistig hochstehende Gesellschaft aus doppeltem Grunde eine sehr viel grössere Quote der gesammten Erdbevölkerung ausmacht als je zuvor, und gerade jetzt in reissendem Wachsthum begriffen ist. Da es sich nun nicht um Entwickelung des Menschen, sondern der Menschheit handelt, so ist diese extensive Zunahme nicht minder wichtig wie die intensive Steigerung, — abgesehen davon, dass sie mit einer in beschleunigter Progression wachsenden Wahrscheinlichkeit die Unverlierbarkeit des einmal Gewonnenen verbürgt.

Es ist wahr, dass uns heute der freie Besitz unserer Culturgüter noch durch den Kampf gegen die drohend in unsere Zeit hereinragenden Schatten des Mittelalters verkümmert und verbittert wird, aber wir dürfen uns durch den Kampf gegen diese nunmehr historisch rechtlos gewordenen Existenzen nicht verblenden lassen gegen die historische Berechtigung derselben für die Vergangenheit und ihre bleibende Bedeutung für die Entwickelung der Menschheit. Die völlig rohen germanischen Stämme der Völkerwanderung bedurften während ihrer Kindheit einer strengen Lehrzeit, innerhalb deren zugleich die physiologischen Umwandlungs- und Verschmelzungsprocesse stattfanden, als deren Resultat gegenwärtig die Nationalitäten Europas dastehn. Wenn die Antike vorzugsweise die schöne Sinnlichkeit und die Phantasie entwickelten, wenn die Verstandesbildung uns heute das Recht giebt, die Formen mittelalterlichen Lebens für relative Barbarei zu erklären, so war es die Aufgabe des Germanenthums, die Vertiefung des Gemüths in einer natürlich zunächst einseitigen Weise zu vollenden, und dies konnte es an keiner andern treibenden Culturidee wirksamer vollbringen als an den transcendenten Idealen der christlichen. Es wäre ungerecht, zu verkennen, dass die Ausbildung und Entwickelung der tiefsten Kräfte des deutschen Gemüths, welche der Menschheit auch

nach Abstossung jenes Mutterbodens für immer unverloren bleiben wird, wesentlich, wo nicht ausschliesslich, der schwärmerischen Verinnerlichung des Mittelalters zu verdanken ist. Wer die für die Gegenwart culturfeindlichen Elemente des heutigen Christenthums überwunden hat, der ist für immer sicher davor, in culturfeindliche Elemente vergangener Entwickelungsperioden der Menschheit zurückzufallen, während der höchstgebildete Grieche oder Römer die christliche Entwickelungsphase noch vor sich hatte.

Einer solchen Ungerechtigkeit gegen das Mittelalter macht sich Buckle und seine Schule schuldig, indem er den bewussten Verstand, der allerdings über Sinnlichkeit, Phantasie und Gemüth steht und diese beherrschen soll, als einzigen Maassstab für die Culturentwickelung betrachtet, was er keineswegs ist, da zu dieser die harmonische Ausbildung aller Geisteskräfte gehört, und da der Verstand allein ohne die Grundlage von kräftig entfalteter Sinnlichkeit, Phantasie und Gemüth nur vertrocknete Schatten erzeugen würde, aber nicht mehr Menschen, die irgend einer ernsten Aufgabe gewachsen sind. Es rührt dieser Irrthum daher, dass die Engländer sich noch heute wesentlich auf dem rationalistischen Standpunct befinden, den wir im vorigen Jahrhundert einnahmen, und dass diese Culturhistoriker, anstatt nach den treibenden unbewussten Ideen der Geschichte zu suchen, dieselbe als ein Product bewusster Reflexionsarbeit erklären zu können wähnen. Die unbewusste Vernunft entfaltet sich nämlich, wie wir eben gesehen haben, ebensowohl in Sinnlichkeit, Phantasie und Gemüth, wie in der Reflexion des bewussten Verstandes, und es beweist wiederum nur für zu engen Blick, wenn man das im modernen Leben maassgebende Element als das zu allen Zeiten wichtigste und als einen für alle Zeiten brauchbaren Maassstab der Cultur ansieht. Gegenüber einer solchen Verengung der Culturgeschichte zur „Geschichte der Aufklärung" behalten Hegels Anläufe zu einer Philosophie der Geschichte ihren vollen Werth, da es sich in ihnen immer nur um die den Epochen zu Grunde liegenden (unbewussten) Ideen handelt.

Schopenhauer's entgegengesetzte Ansicht über die Geschichte beruht auf seiner Auffassung der Zeit als rein subjectiver Erscheinungsform, wonach alles Geschehen ein exclusiv subjectiver Schein, also die Geschichte ein wahrheitsloses subjectives Vorstellungsgespinnst ist. Den handgreiflichen Widerspruch dieser Ansicht gegen den grossartigen Organismus der Entwickelungsgeschichte der Menschheit verhüllt er sich dadurch, dass er einerseits nur auf den

gleichgültigen und zufälligen Rahmen von Thatsachen (Regentenfolgen, Schlachten u. s. w.) anstatt auf den von ihm völlig unbeachteten culturgeschichtlichen Inhalt dieses Rahmens reflectirt, und dass er andererseits die Forderung einer Steigerung des individuellen Behagens mit der Forderung eines culturgeschichtlichen Fortschreitens der Menschheit als eines Ganzen verwechselt. Das Glück wächst freilich nicht bei den Fortschritten der Menschheit, aber dies beweist nichts gegen die Wahrheit, dass diese Fortschritte sowohl auf innerem geistigen Gebiete als in den Formen des menschlichen Zusammenlebens wirklich vorhanden sind und zu immer höherer Entwickelung führen.

Wenn irgend etwas geeignet ist, den grossen Fortschritt in geistiger Beziehung von den Griechen zur Gegenwart zu beweisen, so sind es die Fortschritte der Philosophie und namentlich die der deutschen und englischen Philosophie der letzten 200 Jahre. Die Philosophie als der letzte Summenzieher der eine Culturperiode tragenden Ideen und als die Blüthe des historischen Selbstbewusstseins der unbewussten Idee kann als der treueste Repräsentant des geistigen Horizonts eines Zeitabschnitts im engsten und handlichsten Rahmen gelten; die Fortschritte der Ideenentwickelung, welche wir in der Geschichte der Philosophie erkennen, zeigen uns wie durch ein Verkleinerungsglas die Quintessenz des geistigen Besitzes der entsprechenden Zeitalter in ihren verschiedenen Entwickelungsstadien. Dass in den verschiedenen Philosophien wirklich eine Entwickelung besteht, hat uns erst Hegel gelehrt, welcher die früher einzeln beschriebenen Gedankentorsos zu einer organisch zusammenhängenden und harmonisch sich gipfelnden Giebelfeldgruppe aufbaute. Freilich haben die einzelnen Mitarbeiter von dieser Zusammengehörigkeit entweder gar keine Ahnung gehabt, oder doch nur eine oft höchst mangelhafte Kenntniss von einem beschränkten Theil ihrer Vorgänger besessen, und so instinctiv, wie die geniale Conception ihres Grundprincips ihnen aus dem Quell des Unbewussten entsprang, so instinctiv trafen sie das Richtige in Bezug auf den Platz, den sie in der von ihnen selbst nicht überschauten Entwickelungsreihe einzunehmen hatten, so dass die moderne Geschichtsschreibung der Philosophie bezeichnet werden muss als das zum Bewusstsein Bringen der unbewusst zwischen den verschiedenen Philosophien obwaltenden Beziehungen, in Folge deren sie unbewusst eine grosse Entwickelungsreihe bilden. Bedenkt man nun aber dabei, dass gleichzeitig jede dieser Philosophien nur der bewussteste Aus-

druck der so eben ihren Gipfel überschritten habenden Culturperiode ist, also nur der letzte Blüthenzweig, der aus der gemeinsamen dunklen Wurzel entsprossen ist, aus welcher alle die in den verschiedensten Richtungen vollbrachten Leistungen dieses Zeitabschnitts harmonisch hervorgewachsen sind, — dann leuchtet ein, dass die Culturepochen als Ganze genommen ganz ebenso sich als Phasen einer aufsteigenden Entwickelungsreihe verhalten müssen, wie jene gemeinsamen Wurzeln der charakteristischen Leistungen einer jeden von ihnen (d. h. ihre unbewusst treibenden Ideen) oder wie deren bewussteste Ausdrucksformen (die maassgebenden Philosophien). Welches die unbewusste treibende Culturidee in einem bestimmten Zeitabschnitt sein solle, kann nur durch das Unbewusste selbst in Beziehung auf die gerade dann ideell erforderliche Entwickelungsphase bestimmt werden; denn die menschlichen Individuen selbst, welche die dieser Phase entsprechenden Leistungen vollziehen, ehe sie nur einigermaassen zum Bewusstsein der unbewussten Idee gelangen, von welcher sie getrieben werden, können unmöglich die Ursache dieser Phase der Idee sein, da vielmehr die Menschheit von der Einführung derselben in den Gesammtorganismus der Culturentwickelung und von der Nothwendigkeit gerade dieser Entwickelungsphasen in diesem Zeitabschnitt erst lange nach Abschluss der betreffenden Periode ein Bewusstsein erlangt.

Die Mittel, durch welche eine bestimmte Phase der Idee sich in einer gewissen Periode verwirklicht, sind nun zweierlei Art, nämlich einerseits Einpflanzung eines instinctiven Dranges in die Massen, und andererseits Production von wegweisenden und bahnbrechenden Genies. Dieser dunkle Drang, der in Völkerwanderungen, Massenauswanderungen, Kreuzzügen, religiösen, politischen und socialen Volksrevolutionen von Zeit zu Zeit in die Massen fährt, und dieselben mit wahrhaft dämonischer Gewalt zu einem ihnen unbewussten Ziele lenkt, ist sich doch stets „des rechten Weges wohl bewusst“, wenn er auch meistens glaubt, dass dieser Weg zu einem ganz andern Ziele führe, als er wirklich thut. Denn in den Fällen, wo die Massen nicht überhaupt blindwüthig und ohne bewusstes Ziel darauf los wirthschaften, sondern ein Ziel im Auge haben, ist dieses bewusste Ziel in der Regel ein werthloses oder verkehrtes, während die wahre Absicht der Geschichte bei diesen Umwälzungen sich erst später enthüllt. — In ähnlicher Weise erreicht die Geschichte auch ohne eigentliche Entflammung der Massen durch die Initiative einzelner hervorragender Männer Resultate, die von den bewussten

Absichten derselben weit entfernt waren. (Man denke besonders an die fruchtbare Vermählung verschiedener Nationalculturen, wie sie bei der nationalen Abgeschlossenheit in früheren Zeiten ganz allein durch grossartige Eroberungszüge hervorgebracht werden konnten, wie z. B. die Alexanders, Cäsars, die Römerzüge der deutschen Kaiser, ja selbst die durch Napoleon hervorgerufenen europäischen Umwälzungen. Nur ein unhistorischer Sinn kann die Leichenfelder dieser vom Unbewussten dupirten Helden schmähen, aus denen so fruchtbare und segensvolle Ernten hervorgesprosst sind.) Andere Ziele erreicht das Unbewusste auf friedlicherem Wege, indem es im rechten Augenblick das rechte Genie erweckt, das befähigt ist, gerade diese Aufgabe zu lösen, deren Lösung seine Zeit dringend bedarf.*) Kein unheilvolleres Geschenk für das Individuum als Genialität, denn die Genies sind selbst bei scheinbarem äusserem Glücke, doch stets diejenigen Menschen, welche das Elend des Daseins am tiefsten und unheilbarsten empfinden. Aber die Genies sind eben auch nicht für sich selber da, sondern für die Menschheit, und für die Menschheit ist es ganz gleichgültig, ob dieselben nach Erfüllung ihrer Aufgabe sich elend fühlen, oder auch in Noth verkommen. Der rechten Zeit hat noch nie der rechte Mann gefehlt, und das mitunter gehörte Geschrei, dass es an Männern für gewisse dringende Aufgaben fehle, beweist eben nur, dass diese Aufgaben von menschlichen Bewusstseinen irrthümlich gestellt sind, dass sie gar nicht (oder wenigstens jetzt nicht) im Plan der Geschichte liegen, und dass in Folge dessen auch die genialsten Männer an diese Aufgaben (wenigstens zu dieser Zeit) ihre Geisteskräfte vergeblich verschwenden würden. (Solch' eine schlechterdings unlösbare Aufgabe ist z. B. die Verjüngung und Kräftigung zum Verfall und zur Auflösung bestimmter Staaten; zeitweilig unlösbare Aufgabe hingegen ist hervorragende und verjüngende Production auf einem Specialgebiet geistiger Leistungen, das, augenblicklich im Epigonenthum befindlich, erst eine längere Brache durchmachen muss, ehe unter dem Einfluss einer neuen treibenden Culturidee eine neue Entwickelungsphase für dasselbe beginnt.) Diese so zu sagen prästabilirte Harmonie zwischen historischen Aufgaben und Individuen mit

*) Als das naturgemässeste und leichteste Mittel hierzu erscheint das Zusammenführen zweier zur Hervorbringung der geforderten Individualität geeigneten Persönlichkeiten durch eine zu dem unbewussten Zweck der Erzeugung dieses hervorragenden Menschen in ihnen entflammte Liebe (vgl. Dr. Carl Freiherr du Prel: „Die Metaphysik der Geschlechtsliebe in ihrem Verhältniss zur Geschichte“ in der „Oestr. Wochenschrift f. Wiss. u. Kunst“ 1872 Nr. 34).

der Specialbefähigung, dieselben zu lösen, geht so weit, dass selbst technische Erfindungen (in practisch verwendbarer Gestalt) immer erst dann, aber dann auch stets, gemacht werden, wenn die Vorbedingungen zu einer für die Cultur fruchtbaren Ausnutzung derselben, so wie das Bedürfniss nach derartigen Culturhülfsmitteln gegeben sind.

Fassen wir nun die gesammte innere geistige Entwickelung der Menschheit zusammen, so bildet diese den eigentlichen Inhalt der Menschheitsgeschichte, während Staat, Kirche und Gesellschaft, unbeschadet ihres organischen Charakters und ihrer organischen Eigenentwickelung, für die innere geistige Entwickelung doch nur den Werth eines stützenden Rahmens haben, welcher, durch unbewusste Geistesthätigkeit der Individuen producirt, nun seinerseits wieder die Ausbildung des bewussten Geistes trägt und fördert, indem er sie nicht nur schützt und sichert, sondern auch als Hülfsmechanismus einen grossen Theil der geistigen Arbeit erspart und einen andern Theil erleichtert.

Wie jeder Körpertheil wird auch das grosse Gehirn durch den Gebrauch und die Uebung gestärkt und zu neuen ähnlichen Leistungen geschickter gemacht; wie bei jedem Körpertheil ist aber auch beim grossen Gehirn die von den Eltern erworbene Kräftigung und materielle Vervollkommnung durch Vererbung auf das Kind übertragbar. Diese Vererbung ist nicht in jedem einzelnen Falle direct nachweisbar, aber als Durchschnitt von einer Generation auf die folgende genommen ist sie Thatsache, und ebenso ist es Thatsache, dass es eine latente Vererbung giebt, welche erst in der zweiten oder dritten Generation ihre Früchte offenbart (z. B. wenn jemand von seinem Grossvater mütterlicherseits starken rothen Bartwuchs und schöne Bassstimme geerbt hat). Da jede Generation ihren bewussten Intellect weiter ausbildet, also auch dessen materielles Organ weiter vervollkommnet, so summiren sich im Laufe der Generationen diese für Eine Generation immerhin unmerklich kleinen Zuwachse zu deutlich sichtbar werdenden Grössen. Es ist keine blosse Redensart, dass die Kinder jetzt klüger geboren werden, und dass sie, minder kindlich als sonst, schon in der Kindheit Neigung zeigen, vorzeitig altklug zu werden. Wie die Jungen dressirter Thiere zu der gleichen Dressur geeigneter sind als wildeingefangene Junge, so sind auch die Kinder einer menschlichen Generation um so geschickter zur Erlernung bestimmter Könnens- und Wissensgebiete, je weiter jene es darin bereits gebracht hatte. Ich bezweifle

z. B., dass ein Hellenenknabe jemals ein tüchtiger productiver Musiker im modernen Sinne geworden wäre, weil sein Gehirn derjenigen ererbten Prädispositionen für das weite Gebiet der musikalischen Harmonie entbehrte, welche erst die moderne westeuropäische Menschheit sich durch eine historische Entwickelungsreihe von mehr als fünfzehn Generationen erworben hat. Ein Archimedes oder Euklid möchte trotz seines relativen mathematischen Genies sich recht unbeholfen als Schüler eines Unterrichts in der höheren Mathematik erwiesen haben.

So erzeugt jeder geistige Fortschritt eine Steigerung der Leistungsfähigkeit des materiellen Organs des Intellects, und diese wird durch Vererbung (im Durchschnitt) dauernder Besitz der Menschheit, — eine erklommene Stufe, welche das Weiteraufsteigen zur nächsten erleichtert. D. h. die Fortschritte des geistigen Besitzes der Menschheit gehen Hand in Hand mit der anthropologischen Entwickelung der Race, und stehen in Wechselwirkung mit derselben; jeder Fortschritt der einen Seite kommt der andern zu Gute; es muss also auch eine anthropologische Veredelung der Race, die aus andern Ursachen als aus geistigen Fortschritten entspringt, die intellectuelle Entwickelung fördern. Von letzterer Art ist z. B. die Veredelung der Race durch geschlechtliche Auswahl (Cap. B. II.), welche unaufhörlich ihre unbeachteten aber mächtigen Wirkungen übt, oder die Concurrenz der Racen und Nationen im Kampf um's Dasein, welcher sich unter den Menschen nach ebenso unerbittlichen Naturgesetzen vollzieht wie unter Thieren und Pflanzen. Keine Macht der Erde ist im Stande, die Ausrottung der inferioren Menschenracen, welche als stehen gebliebene Reste früherer, dereinst auch von uns durchgemachter Entwickelungsstufen bis heut fortvegetirt haben, aufzuhalten. So wenig dem Hunde, dem der Schwanz abgeschnitten werden soll, ein Gefallen damit geschieht, wenn man ihn allmählich Zoll für Zoll abschneidet, so wenig Menschlichkeit liegt darin, den Todeskampf der aussterbenden Wilden künstlich zu verlängern. Der wahre Philanthrop kann, wenn er das Naturgesetz der anthropologischen Entwickelung erst einmal begriffen hat, nicht umhin, eine Beschleunigung dieser letzten Zuckungen zu wünschen und auf dieselbe hinzuwirken. Eins der besten Mittel hierzu ist Unterstützung der Missionen, die (nach einer wahrhaft göttlichen Ironie des Unbewussten) mehr für diesen Naturzweck gethan haben, als alle directen Vernichtungsarbeiten der weissen Race gegen die Wilden. Je schneller diese Ausrottung der zu jeder Concurrenz mit

der weissen Race unfähigen Naturvölker betrieben, und je rascher die ganze Erde ausschliesslich von den bis jetzt am höchsten entwickelten Racen occupirt wird, um so schneller wird der Kampf der verschiedenen Stämme innerhalb der hochstehendsten Race in grossartigen Dimensionen entbrennen, desto früher wird das Schauspiel der Absorption der niederen Race durch die höhere sich unter den Stämmen und Völkern wiederholen. Aber der Unterschied ist, dass diese Völker weit ebenbürtiger, also weit concurrenzfähiger sind, als sich die niederen Racen (mit Ausnahme der mongolischen) bisher der kaukasischen Race gegenüber erwiesen haben. Hieraus folgt, dass der Kampf um's Dasein zwischen Völkern, weil er mit ebenbürtigeren Kräften geführt wird, viel furchtbarer, erbitterter, anhaltender, und opferreicher sein muss, als der zwischen Racen, wie wir denn später (Cap. C. X.) sehen werden, dass der Kampf um's Dasein überhaupt um so erbitterter und unbarmherziger, zugleich aber auch für die fortschreitende Entwickelung der Gattung um so förderlicher ist, je näher sich die mit einander concurrirenden Arten oder Varietäten stehen.

Es ist relativ gleichgültig, ob dieser Kampf um's Dasein zwischen Völkern und Racen die Form des physischen Kampfes mit Waffen annimmt, oder ob er sich in anderen scheinbar friedlicheren Formen der Concurrenz bewegt; man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, dass der Krieg die grausamste oder auch nur die wirksamste Form der Vernichtung eines Concurrenten sei; es ist nur die am nächsten liegende, weil roheste, — zugleich aber auch eben deshalb die *ultima ratio* für ein Volk, das sich von seinem Concurrenten im sogenannten friedlichen Wettstreit der Interessen überholt sieht. Die Opfer auch des grössten Krieges sind unbedeutend gegen die Vernichtung von Millionen und abermals Millionen Menschen, die zu Grunde gehen, wenn z. B. ein Volk von einem industriell höher entwickelten vermittelst des Handels ausgesaugt und eines Theils seiner bisherigen Erwerbsquellen beraubt wird (vgl. Carey's Lehrbuch der Volkswirthschaft über die Wirkungen des englischen Aussaugungssystems in Indien, Portugal und anderwärts). Indem durch diesen Kampf um's Dasein die Erde immer zur ausschliesslichen Beute der höchstentwickelten Völker wird, wird nicht nur die gesammte Erdbevölkerung immer cultivirter, sondern es werden auch durch die von Bodengestaltung und Klima bedingten Differenzirungen innerhalb des zur Herrschaft gelangten Volkes immer neue Entwickelungskeime geschaffen, welche freilich immer wieder nur vermittelst des

grausamen Kampfes um's Dasein zur Entfaltung gelangen können.

So schauderhaft die Perspective dieses perpetuirlichen Kampfes vom eudämonologischen Standpunct ist, so grossartig erscheint sie vom teleologischen im Hinblick auf das Endziel einer möglichst hohen intellectuellen Entwickelung, Man muss sich nur an den Gedanken gewöhnen, dass das Unbewusste durch den Jammer von Milliarden menschlicher Individuen nicht mehr und nicht weniger als von dem ebensovieler thierischer Individuen sich beirren lässt, sobald diese Qualen nur der Entwickelung und damit seinem Endzweck zu Gute kommen.

Ich sagte oben, dass man die Thatsache einer Entwickelung der Menschheit allenfalls anzweifeln könne, wenn man zu engbegrenzte Abschnitte der Geschichte betrachtet; wir werden jetzt sagen können, dass man nur dann an der Entwickelung zweifeln kann, nicht aber wenn man die gesammte Lebensdauer der Menschheit von ihrem ersten Auftreten auf der Erde bis in die so eben angedeutete Zukunftsperspective mit einem Blicke umfasst. Die Zeit ist vorüber, wo Creuzer und Schelling ein mit aller Weisheit begabtes Urvolk annahmen, aus dessen Verfall erst die Menschenracen sich entwickelt hätten; heute weisen uns vergleichende Sprachforschung und vergleichende Mythologie, Ethnologie, Anthropologie und Archäologie übereinstimmend darauf hin, dass die Culturzustände unserer Vorfahren um so roher und primitiver waren, je weiter wir in die Jahrtausende zurücksteigen. Als vor 3—4000 Jahren die Arier in einzelnen Absätzen jene Völkerwanderung begannen, deren gegenwärtiges Resultat die Herrschaft der indogermanischen Stämme vom indischen Ocean bis zum stillen Meer ist, da besassen sie bereits eine bedeutende Cultur, welche nur das Resultat der vorhergehenden Zehntausende von Jahren gewesen sein kann. Mit dem bereits bis zur Flexion ausgebildeten Sprachsystem, mit fruchtbaren und tiefsinnigen naturphilosophischen Mythen, mit technischen Instrumenten für Ackerbau, Wohnungs- und Kleidungsverfertigung versehen, traten sie in die Geschichte ein; wie viel wir auch seitdem an Cultur hinzuerworben haben, so gilt doch hier noch mehr wie überall, dass aller Anfang schwer ist, und unzweifelhaft war es eine weit grössere und daher auch zeitraubendere Aufgabe, sich von den primitiven Zuständen sprachloser Menschenthiere zu dieser Höhe emporzuarbeiten, als, einmal in den Besitz solcher Culturmittel, namentlich einer so unvergleichlichen Sprache, gelangt, die Natur immer weiter zu unter-

würdiges Dasein führe. So würde, wie der politische Endzustand die äussere, formelle, der sociale Endzustand dem Menschen die materielle Möglichkeit gewähren, nunmehr endlich seine positive, eigentliche Aufgabe zu erfüllen, zu deren Erfüllung die inneren Bedingungen nothwendig in der zuvor betrachteten geistigen oder intellectuellen Entwickelung gesucht werden müssen. —

Wenn wir in diesem Ganzen der Entwickelung einen einheitlichen Plan, ein klar vorgeschriebenes Ziel, welchem alle Entwickelungsstufen zustreben, nicht verkennen können, wenn wir andererseits zugeben müssen, dass die einzelnen Handlungen, welche diese Stufen vorbereiteten oder herbeiführten, keineswegs dieses Ziel im Bewusstsein hatten, sondern dass die Menschen fast immer ein Anderes erstrebten, ein Anderes bewirkten, so müssen wir auch anerkennen, dass noch etwas Anderes als die bewusste Absicht der Einzelnen, oder die zufällige Combination der einzelnen Handlungen in der Geschichte verborgen wirkt, jener „weitreichende Blick, der schon von ferne entdeckt, wo diese regellos schweifende Freiheit am Bande der Nothwendigkeit geleitet wird, und die selbstsüchtigen Zwecke des Einzelnen bewusstlos zur Vollführung des Ganzen ausschlagen.“ (Schiller, Bd. VII. S. 29—30.) Schelling drückt dies im System des transcendentalen Idealismus (Werke I. 3. S. 594) so aus: „In der Freiheit soll wieder Nothwendigkeit sein, heisst also ebensoviel als: durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewusstlos, d. h. ohne mein Zuthun, entstehen, was ich nicht beabsichtigte; oder anders ausgedrückt: der bewussten, also jener freibestimmenden Thätigkeit, die wir früher abgeleitet haben, soll eine bewusstlose entgegenstehen, durch welche der uneingeschränktesten Aeusserung der Freiheit unerachtet Etwas ganz unwillkürlich, und vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisiren können. Dieser Satz, so paradox er auch scheinen möchte, ist doch nichts Anderes als der transcendentale Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgesetzten Verhältnisses der Freiheit zu einer verborgenen Nothwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird, ohne dass bei dem einen oder dem anderen etwas Deutliches gedacht würde, jenes Verhältnisses, kraft dessen Menschen durch ihr freies Handeln selbst, und doch wider ihren Willen, Ursache von Etwas werden müssen, was sie nie gewollt, oder kraft dessen umgekehrt Etwas misslingen und zu Schanden werden muss, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben.“ (Ebd. S. 598): „Diese Nothwendigkeit selbst aber kann nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, aus welcher Alles, was geschieht, also auch die ganze Geschichte, sich entwickelt, und in welcher, weil sie absolut ist, Alles zum Voraus so abgewogen und berechnet ist, dass Alles, was auch geschehen mag, so widersprechend und disharmonisch es scheinen mag, doch in ihr seinen Vereinigungspunct habe und finde. Diese absolute Synthesis selbst aber muss in das Absolute gesetzt werden, was das Anschauende und ewig und allgemein Objective in allem freien Handeln ist.“ Wer diese Stelle, von der man wohl sagen kann, dass sie die Ansicht aller Philosophen seit Kant repräsentirt, und deren Inhalt von Hegel in der Einleitung zu seinen „Vorlesungen über Philosophie der Geschichte“ ausführlich reproducirt worden ist, recht verstanden hat, für den habe ich nichts hinzuzufügen. — Wer bei den Begriffen Schicksal oder Vorsehung stehen bleiben will, dem kann man eben nur entgegenhalten, dass er sich dabei nichts Deutliches zu denken vermag, wie meine That, sie sei nun das Werk meiner Freiheit, oder das Product meines Charakters und der wirkenden Motive, wie diese meine That einen anderen als meinen Willen zur Verwirklichung bringen solle, etwa den eines im Himmel thronenden Gottes. Nur einen Weg giebt es, auf dem diese Forderung erfüllbar ist, wenn dieser Gott in meinen Busen hinabsteigt, und mein Wille mir unbewusster Weise zugleich Gottes Wille ist, d. h. wenn ich unbewusst noch ganz etwas Anderes will, als was mein Bewusstsein ausschliesslich zu wollen glaubt, wenn ferner das Bewusstsein sich in der Wahl der Mittel zu seinem Zwecke irrt, der unbewusste Wille aber dieses selbe Mittel für seinen Zweck angemessen erwählt. Anders als so ist dieser psychische Process schlechterdings nicht denkbar, und dasselbe ist auch in der ersten Hälfte der Schelling'schen Stelle gesagt. — Wenn wir nun aber ohne einen unbewussten Willen neben dem bewussten Willen nicht auskommen, wenn wir andererseits das uns längst bekannte Hellsehen der unbewussten Vorstellung hinzunehmen, wozu dann noch einen transcendenten Gott in's Spiel bringen, wo das Individuum mit den uns bekannten Fähigkeiten allein fertig werden kann? Was ist dies Schicksal oder Vorsehung denn weiter, als das Walten des Unbewussten, des historischen Instinctes bei den Handlungen der Menschen, so lange eben ihr bewusster Verstand noch nicht reif genug ist, die Ziele der Geschichte zu den seinigen zu machen? Was ist der Staatenbildungstrieb sonst als ein Masseninstinct wie der

Sprachbildungstrieb, oder der Staatenbildungstrieb der Insecten, nur mit mehr Eingriffen des bewussten Verstandes gemischt?

Wenn beim Thiere, wie wir gesehen haben, der Instinct immer gerade dann eintritt, wenn ein auf andere Weise nicht zu befriedigendes Bedürfniss vorhanden ist, was Wunder, wenn auch in allen Zweigen der geschichtlichen Entwickelung der rechten Zeit stets der rechte Mann geboren wird, dessen inspirirter Genius die unbewussten Bedürfnisse seiner Zeit erkennt und befriedigt? Hier ist das Sprüchwort Wahrheit: wenn die Noth am höchsten, ist die Hülfe am nächsten.

Warum sollen wir beim historischen Instincte des Menschen einen draussen stehenden und von aussen schiebenden und lenkenden Gott bemühen, wenn wir ihn bei den anderen Instincten allen nicht für nöthig befunden haben? Nur dann, wenn sich im Fortgange der Untersuchung zeigen sollte, dass das Unbewusste des Individuums ausser der Beziehung dieser seiner Thätigkeit auf dieses bestimmte Individuum nichts Individuelles mehr an sich hat, dann wird Schelling auch im zweiten Theil der angeführten Stelle Recht behalten, dass das Absolute das Anschauende (Hellsehende) in allem solchen Handeln und dessen absolute Synthesis (Ineinfassung) ist, oder wie Kant es einmal ausdrückt (Werke VII. 367), dass „der Instinct die Stimme Gottes ist," aber nunmehr des Gottes in der eignen Brust des imanenten Gottes.

Wenn wir das Stehenbleiben bei der Vorstellung eines Fatums oder einer Vorsehung für unzulässig befunden hatten, so ist damit nicht gesagt, dass diese Anschauungsweisen, ebenso wie die der ausschliesslichen Selbstthätigkeit der Individuen in der Geschichte, an sich unberechtigt, sondern nur, dass sie einseitig seien. Die Griechen, Römer und Muhamedaner haben mit der Vorstellung der εἱμαρμένη oder des Fatums ganz recht, insofern dies die absolute Nothwendigkeit alles Geschehenden am Faden der Causalität bedeutet, so dass jedes Glied der Reihe durch das vorhergehende, also die ganze Reihe durch das Anfangsglied bestimmt und vorausbestimmt ist. Das Christenthum hat mit der Vorstellung der Vorsehung Recht, denn Alles, was geschieht, geschieht mit absoluter Weisheit absolut zweckmässig, d. h. als Mittel zu dem vorgesehenen Zweck, von dem nie irrenden Unbewussten, welches das absolut Logische selbst ist. In jedem Moment kann nur Eines logisch sein, und darum kann immer nur das Eine und muss dies Eine logisch Geforderte geschehen, ebenso zweckmässig als nothwendig

(vgl. später Cap. C. XV 3). Die moderne rationalistisch empirische Auffassung endlich hat Recht, dass die Geschichte das ausschliessliche Resultat der Selbstthätigkeit der nach psychologischen Gesetzen sich selbst bestimmenden Individuen ohne jedes Wunder eines Eingriffes höherer Mächte ist. Aber die Anhänger der beiden ersten Ansichten haben Unrecht, die Selbstthätigkeit, die der letzten Unrecht, Fatum und Vorsehung zu negiren, denn die Vereinigung aller drei Standpuncte ist erst die Wahrheit. Gerade diese Vereinigung war aber sich selbst widersprechend, so lange man bloss bewusste Seelenthätigkeit des Individuums annahm; erst die Erkenntniss des Unbewussten macht dieselbe möglich und erhebt sie zugleich zur Evidenz, indem sie die bisher nur mystisch postulirte Einheit des Individuums mit dem Absoluten zur wissenschaftlichen Klarheit bringt, ohne doch ihren Unterschied zu verwischen, der kein geringerer ist als der des metaphysischen Wesens und des phänomenalen Daseins (vgl. Cap. C. VI—VIII und XI).

Eduard von Hartmann's

Ausgewählte Werke.

Zweite wohlfeile Ausgabe.

Band VIII.

Philosophie des Unbewussten.

Zweiter Theil:

Metaphysik des Unbewussten.

Leipzig.
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. R. Hofbuchhändler.

A100
1664

Philosophie des Unbewussten.

Von

Eduard von Hartmann.

Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode.

Zehnte erweiterte Auflage in drei Theilen.

Zweiter Theil:

Metaphysik des Unbewussten.

Leipzig.
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. R. Hofbuchhändler.

braucht, implicite in einem Momente mit, es braucht also keine Vergleichungen anzustellen; ebenso wenig hat es Erfahrungen nöthig, da es vermöge seines Hellsehens Alles weiss oder wissen kann, sobald nur der Wille es dringend genug verlangt. Daher ist das Unbewusste immer bis zu dem Grade vollkommen, wie es überhaupt seiner Natur nach sein kann, und ist eine weitere Vervollkommnung in dieser Richtung undenkbar; wenn darüber hinausgegangen werden soll, so muss es durch eine Aenderung der Richtung selbst geschehen, d. h. durch den Uebergang vom Unbewussten in's Bewusstsein.

7. Im Unbewussten ist Wille und Vorstellung in untrennbarer Einheit verbunden, es kann nichts gewollt werden, was nicht vorgestellt wird, und nichts vorgestellt werden, was nicht gewollt wird; im Bewusstsein dagegen kann zwar auch nichts gewollt werden, was nicht vorgestellt wird, aber es kann Etwas vorgestellt werden, ohne dass es gewollt würde: das Bewusstsein ist die Möglichkeit der Emancipation des Intellectes vom Willen. — Die Unmöglichkeit eines Wollens ohne Vorstellung ist schon Cap. A. IV. besprochen worden; hier handelt es sich um die Unmöglichkeit einer unbewussten Vorstellung ohne den unbewussten Willen zu ihrer Verwirklichung, d. h. ohne dass diese unbewusste Vorstellung zugleich Inhalt oder Gegenstand eines unbewussten Willens wäre. Am klarsten ist dies Verhältniss beim Instincte und den auf leibliche Vorgänge bezüglichen unbewussten Vorstellungen. Hier ist jede einzelne unbewusste Vorstellung von einem unbewussten Willen begleitet, welcher zu dem allgemeinen Willen der Selbsterhaltung und Gattungserhaltung im Verhältnisse vom Wollen des Mittels zum Wollen des Zweckes steht. Denn dass alle Instincte mit wenigen Ausnahmen die beiden Hauptzwecke in der Natur, Selbst- und Gattungserhaltung, verfolgen, dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen, mögen wir nun auf die Entstehung der Reflexbewegungen, Naturheilwirkungen, organischen Bildungsvorgänge und thierischen Instincte sehen, oder auf die Instincte zum Verständnisse der sinnlichen Wahrnehmung, zur Bildung der Abstracta und unentbehrlichen Beziehungsbegriffe, zur Bildung der Sprache, oder auf die Instincte der Scham, des Ekels, der Auswahl in der geschlechtlichen Liebe u. s. w.; es würde übel aussehen mit Menschen und Thieren, wenn auch nur Eines von allen diesen ihnen fehlte, z. B. die Sprache oder die Bildung der Beziehungsbegriffe, Beides für Thiere und Menschen gleich wichtig. Alle Instincte, die nicht

auf Selbst- oder Gattungserhaltung gehen, beziehen sich auf den dritten Hauptzweck in der Welt, Vervollkommnung und Veredelung der Gattung, etwas beim Menschengeschlechte besonders Hervortretendes. Unter das allgemeine Wollen dieses Zweckes fällt da Wollen aller besonderen Fälle als Mittel, wo das Unbewusste in die Geschichte fördernd eingreift, sei es in Gedanken (mystische Gewinnung von Wahrheiten), oder Thaten, sei es in Einzelnen (wie bei Heroen der Geschichte) oder in Massen des Volkes (wie bei Staatenbildungen, Völkerwanderungen, Kreuzzügen, Revolutionen politischer, kirchlicher oder socialer Art u. s. w.). Es bleibt uns noch die Einwirkung des Unbewussten im Gebiete des Schönen und in dem des bewussten Denkens. In beiden Fällen haben wir schon anerkennen müssen, dass das Eingreifen des Unbewussten zwar vom bewussten Willen des Augenblickes unabhängig, aber dafür ganz und gar abhängig ist vom innerlichen Interesse am Gegenstande, von dem tiefen Bedürfnisse des Geistes und Herzens nach Erreichung dieses Zieles, — dass es zwar davon ziemlich unabhängig ist, ob man sich gerade augenblicklich lebhaft im Bewusstsein mit dem Gegenstande beschäftigt, dass es aber sehr von einer dauernden und angelegentlichen Beschäftigung mit demselben abhängt. Wenn nun das tiefinnere Geistesinteresse und Herzensbedürfniss schon selber wesentlich unbewusster, nur zum kleineren Theile in's Bewusstsein fallender Wille ist, oder doch ebenso wie die angelegentliche Beschäftigung mit der Sache höchst geeignet ist, den unbewussten Willen zu erwecken und zu erregen, wenn ferner die Eingebung um so leichter erfolgt, je mehr sich das Interesse vertieft und von den lichten Höhen des Bewusstseins in die dunkeln Gründe des Herzens, d. h. in's Unbewusste, zurückgezogen hat, so werden wir gewiss berechtigt sein, auch in diesen Fällen einen unbewussten Willen anzunehmen. In der blossen Auffassung des Schönen aber werden wir gewiss einen Instinct anerkennen müssen, der zu dem dritten Hauptzwecke, der Vervollkommnung des Geschlechtes gehört, denn man denke nur, was das Menschengeschlecht wäre, was es glücklichsten Falles am Ende der Geschichte erreichen könnte, und wie viel elender das elende Menschenleben sein würde, wenn Niemand das Gefühl des Schönen kennte.

Es bleibt uns nun nur noch Ein Punct übrig, der freilich den meisten Lesern wohl keine Bedenken machen wird, ich meine das Hellsehen in Wahrträumen, Visionen, spontanem und künstlichem Somnambulismus. Aber auch wer diese Erscheinungen gelten lässt,

wird sich bald überzeugen, dass immer der unbewusste Wille mitspielt. Wo sich das Hellsehen auf Angaben von Heilmitteln für sich selbst bezieht, leuchtet dies sofort ein, und eine hellsehende Angabe von Heilmitteln für fremde Personen möchte ich stark bezweifeln, es sei denn, dass diese dem Herzen der hellsehenden Personen sehr nahe stehen, und ihr Interesse fast so sehr wie ihr eigenes Wohl erregen. Wahrsagende Träume, Ahnungen, Visionen oder Gedankenblitze, welche andere Gegenstände haben, beziehen sich entweder auf wichtige Puncte der eigenen Zukunft, Warnung vor Lebensgefahr, Tröstung über Schmerz (Göthe's Doppelgesicht) und dergleichen, oder sie geben Aufschluss über die am nächsten geliebten Personen, Gatten und Kind, verkünden z. B. den Tod des Entfernten, oder bevorstehendes Unglück; oder endlich sie beziehen sich auf Ereignisse von erschütternder Grösse und Tragweite, die jedes Menschen Herz nahe gehen, z. B. die Brände grosser Städte (Swedenborg), besonders der eigenen Vaterstadt u. s. w. In allen diesen Fällen sieht man, wie eng die Eingebung des Unbewussten mit dem innersten Willensinteresse des Menschen verknüpft ist, in allen diesen Fällen ist man daher auch berechtigt, einen unbewussten Willen anzunehmen, welcher eben das für diesen besonderen dem Bewusstsein noch unbekannten Fall specificirte allgemeine Interesse repräsentirt. Nie wird das Hellsehen eines Menschen von selbst auf Dinge gerathen, die nicht auf's Innigste mit dem Kerne seines eigenen Wesens verwoben sind; was aber die Antworten der künstlichen Somnambülen auf ihnen vorgelegte gleichgültige Fragen betrifft, so sei es mir so lange erlaubt, an deren Abstammung aus dem Unbewussten zu zweifeln, als ich mich verpflichtet fühle, diejenigen Magnetiseure als eitle Prahler oder betrügerische Charlatans zu verachten, welche den Somnambülen andere als auf das eigene Wohl bezügliche Fragen vorzulegen sich nicht scheuen. Wenn auch der somnambüle Zustand für die Eingebungen des Unbewussten empfänglicher ist, als jeder andere, so ist darum doch nur das Wenigste, was einer Somnambüle einzufallen beliebt, Eingebung des Unbewussten, und erfahrene Magnetiseure wissen sehr wohl zu berichten, wie sehr man sich zu hüten habe, dass Einen nicht die dem Weibe angeborene Laune und Verstellung sogar im somnambülen Zustande betrüge, ohne dass die somnambüle Person irgend die bewusste Absicht der Täuschung hätte.

Wir dürfen als Resultat dieser Betrachtung annehmen, dass wir keine unbewusste Vorstellung kennen, welche nicht mit unbewusstem Willen verbunden wäre, und zwar wenn wir bedenken, dass die unbewusste Vorstellung etwas ganz Anderes ist, als das, was als Conception oder Eingebung des Unbewussten im Bewusstsein erscheint, dass vielmehr erstere und letztere sich wie Wesen und Erscheinung, aber zugleich auch wie Ursache und Wirkung verhalten, so werden wir es sehr einleuchtend finden, dass der mit der unbewussten Vorstellung direct verbundene unbewusste Wille, welcher die Anwendung des allgemeinen Interesses auf den besonderen Fall repräsentirt, in nichts Anderem bestehe, als in dem Wollen der Verwirklichung seiner unbewussten Vorstellung, wenn man unter Verwirklichung das Zur-Erscheinung-Bringen in der natürlichen Welt versteht, und zwar hier unmittelbar im Bewusstsein als Vorstellung in Form der Sinnlichkeit durch Erregung der betreffenden Gehirnschwingungen. Dies ist aber die wahre Einheit von Wille und Vorstellung, dass der Wille eben nichts als die Verwirklichung seines Inhaltes, d. h. der mit ihm verbundenen Vorstellung, will. Betrachten wir andererseits das Bewusstsein und den grossartigen zu seiner Erzeugung in Scene gesetzten Apparat, und erinnern wir uns aus dem letzten Capitel des vorigen Abschnittes, was wir erst im Capitel XIII. dieses Abschnittes näher begründen werden, dass aller Fortschritt in der Stufenreihe der Wesen und in der Geschichte in der Erweiterung des Gebietes, wo das Bewusstsein herrscht, besteht, dass aber diese Erweiterung der Herrschaft nur durch Befreiung des Bewusstseins von der Herrschaft des Affectes und Interesses, mit einem Worte des Willens, und durch alleinige Unterwerfung unter die bewusste Vernunft erkämpft werden kann, so liegt der Schluss nahe, dass die fortschreitende Emancipation des Intellectes vom Willen der eigentliche Kernpunct und nächste Zweck der Erschaffung des Bewusstseins ist. Dies wäre aber widersinnig, wenn das Unbewusste als solches schon die Möglichkeit dieser Emancipation enthielte, denn der ganze grosse Apparat für Herstellung des Bewusstseins wäre dann in dieser Absicht überflüssig. Hieraus und aus der Erscheinung, dass wir nirgends eine unbewusste Vorstellung ohne unbewussten Willen kennen, schliesse ich, dass Wille und Vorstellung im Unbewussten nur in untrennbarer Einheit existiren kann; denn es wäre doch mindestens sehr wunderlich, wenn unbewusste Vorstellung abgesondert existirte, und wir nirgends etwas davon merkten. — Dazu kommt noch folgende bestätigende Betrachtung. —

何故無意識中志想不備有

wirft, von derselben auszuschliessen und zu einer individuellen metaphysischen Essenz zu hypostasiren, welche seinem monistischen Grundprincip in's Gesicht schlägt.

In der That giebt es kein Mittel, als Ignoriren oder spitzfindiges Wegdeuteln, um den ersten Fundamentalsatz des Materialismus umzustossen: „alle bewusste Geistesthätigkeit kann nur durch normale Function des Gehirns zu Stande kommen". So lange man nun aber keine andere als bewusste Geistesthätigkeit kennt oder kennen will, so sagt dieser Satz: „alle Geistesthätigkeit kann nur durch Function des Gehirns zu Stande kommen"; der Schluss liegt auf der Hand: „entweder ist alle Geistesthätigkeit blosse Function des Gehirnes, oder ein Product von Hirnfunction und einem anderen, welches für sich zu keiner Aeusserung kommen kann, sondern rein potentiell ist, und erst in und an der normalen Hirnfunction zur Aeusserung gelangt, welche sich nunmehr als Geistesthätigkeit darstellt." Man sieht, dass die Entscheidung dieser Alternative auf Beseitigung jenes Anderen als eines nutzlosen, nichtssagenden Ballastes, kaum zu umgehen ist. Ganz anders stellt sich die Sache, sobald man die unbewusste Geistesthätigkeit bereits als ursprüngliche und erste Form derselben kennt, ohne deren Beihülfe die bewusste Geistesthätigkeit auf Schritt und Tritt gelähmt sein würde. Dann sagt der Satz nur: „die bewusste Geistesthätigkeit kann nur durch die Function des Gehirns zu Stande kommen", über die unbewusste Geistesthätigkeit dagegen sagt er gar nichts aus, sie bleibt also, da alle Erscheinungen ihre Unabhängigkeit von den Hirnfunctionen beweisen, als etwas Selbstständiges bestehen, und nur die Form des Bewusstseins erscheint durch die Materie bedingt.

Wir gehen nun zu einer kurzen Darstellung der Thatsachen über, deren theoretischer Ausdruck jener Satz ist.

1) Das Gehirn ist in formeller und materieller Beziehung das höchste Product organischer Bildungsthätigkeit.

„Wir finden im Gehirne Berge und Thäler, Brücken und Wasserleitungen, Balken und Gewölbe, Zwingen und Hacken, Klauen und Ammonshörner, Bäume und Garben, Harfen und Klangstäbe u. s. w. u. s. w. Niemand hat den Sinn dieser sonderbaren Gestalten erkannt." (Huschke in „Schädel, Hirn und Seele des Menschen".)

Es giebt kein thierisches Organ, das zartere, wunderbarere, mannigfaltigere Formen, feinere und eigenthümlichere Structur hätte. Die Ganglienzellen des Gehirnes lassen theils Primitivfasern aus sich entspringen, theils sind sie durch solche mit einander verbunden, theils von ihnen umgeben; diese Primitivfasern, hohle, mit einem öligen, gerinnbaren Inhalte versehene, etwa $^1/_{1000}$ Linie starke Röhren, gehen mit einander wieder die eigenthümlichsten Verschlingungen und Durchkreuzungen ein. Leider ist die so schwierige Anatomie des Gehirnes noch ebenso weit zurück, wie seine chemische Untersuchung, aber auch aus letzterer wissen wir schon soviel, dass die chemische Zusammensetzung des Gehirnes keineswegs so einfach ist, als man früher wohl glaubte, dass sie namentlich an verschiedenen Stellen verschieden ist, dass in ihr die eigenthümlichen Gehirnfette mit ihrem Phosphorgehalte eine grosse Rolle spielen, und sich noch andere Stoffe daselbst finden, welche in keinem anderen Gebilde in derselben Weise wiederkehren, z. B. Cerebrin und Lecithin. Wie weit übrigens unsere Chemie für solche Untersuchungen noch zurück ist, das entnehme man aus dem Beispiele, dass sie Blut oder Eiter, welches mit einem Ansteckungsstoffe inficirt ist, nicht von gesundem zu unterscheiden vermag, dass die Unterschiede zwischen isomeren Stoffen (von gleicher Zusammensetzung, aber von ungleichen Eigenschaften in Folge verschiedener Atomlagerung, wie die verschiedene Lichtbrechung und Drehung sie zeigt) ihr bei der Analyse häufig verschwinden, sowie dass sie erst jetzt anfängt, eine Menge fein vertheilter Metalle durch Spectralanalyse zu entdecken, von denen Minimalquantitäten in organischen Stoffen von grösster Wichtigkeit sein können. Alle diese Sachen gewinnen um so mehr an Bedeutung, mit je höheren organischen Gebilden man zu thun hat.

2) Im Gehirne ist der Stoffwechsel schneller, als in jedem anderen Theile des Leibes, weshalb auch die Blutzufuhr unverhältnissmässig viel stärker. Dies deutet auf eine Concentration lebendiger Thätigkeit im Gehirne, wie sie in keinem anderen Theile des Körpers stattfindet.

3) Das Gehirn (worunter in diesem Abschnitte immer nur das grosse Gehirn verstanden ist) hat für die organischen Functionen des körperlichen Lebens keine unmittelbare Bedeutung. Dies beweisen die Versuche Flourens, der nachwies, dass Thiere, denen das Gehirn herausgenommen ist, Monate und Jahre lang leben und gedeihen können. Es gehört dazu freilich, dass die Operation selbst und der dabei stattfindende Blutverlust nicht zu heftig sei und die Kräfte des Thieres zu sehr herunterbringt, daher der Versuch nur bei solchen Thieren völlig gelingen kann, wo das Hirn ohne zu grosse Schwierigkeiten entfernt werden kann, z. B. bei Hühnern. Aus diesen drei ersten Puncten lässt sich schon schliessen, dass das

wie die Bewegungen der centralen Nervenmolecule auf die Vorstellung influiren können. Dort mussten wir die Verwirklichung des bewussten Willens durch einen unbewussten vermittelt annehmen (Cap. A. II), hier müssen wir die Entstehung der bewussten Vorstellung als durch unbewusste Geistesreactionen herbeigeführt betrachten. Dort war der unmittelbar auf die Molecule influirende (unbewusste) Wille mit unbewusster Vorstellung verbunden zu denken, hier müssen wir behufs zu Standekommen der Empfindung einen unbewussten Willen als wesentlichen Factor betheiligt voraussetzen. Die unmittelbare Wechselwirkung besteht also in beiden Fällen zwischen gewissen Bewegungsformen centraler Nervenmolecule einerseits und unbewusst-geistigen Functionen andrerseits, bei denen, wie wir aus Cap. A. IV. ganz allgemein wissen, stets eine Verbindung von unbewusstem Willen und unbewusster Vorstellung Statt hat.

Wären nun Materie und unbewusster Geist wirklich heterogene Wesensgebiete, wie es die seit Descartes in dem Bewusstsein der europäischen Bildung herrschende dualistische Ansicht annimmt, so wäre in der That nicht einzusehn, wie der bei jenen Processen vorausgesetzte *influxus physicus* möglich sein sollte. Glücklicher Weise wird sich aber im Cap. C. V. herausstellen, dass die Materie selbst ihrem Wesen nach gar nichts anderes ist als unbewusster Geist, dessen Vorstellungen sich nur auf räumliche Anziehung und Abstossung von gesetzmässig wechselnder Intensität beschränken, und dessen Willensäusserungen in der Realisirung dieses beschränkten Vorstellungsgebiets bestehen. Anticipiren wir an dieser Stelle diese später zu beweisende Identität des Wesens, so begreift sich sofort, dass die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nicht mehr wie früher an der Unüberbrückbarkeit der zwischen heterogenen Substanzen bestehenden Kluft scheitern kann. Der psychische Wille kann in den Vorstellungen, die seinen Inhalt bilden, ebensowohl räumliche Beziehungen und Veränderung bestehender räumlicher Beziehungen in sich schliessen, als es der Atomwille eines Hirnatoms kann; beide können demnach ganz ebensogut mit einander collidiren und ihre Collision durch einen Compromiss abschliessen, wie es zwei auf einander wirkende Atomwillen thun; in beiden Fällen wird der schwächere Wille bei dem Compromiss um so viel mehr nachgeben müssen, als er schwächer ist als sein Gegner. Wo z. B. der Wille zu einer speciellen Körperbewegung besteht, wird derselbe den einzelnen Hirnatomwillen, die für sich nur ihren eignen

mechanischen Gesetzen folgen wollen, an Intensität meistens erheblich überlegen sein, und sich deshalb in der Regel hinlänglich durchsetzen; wo hingegen ein solcher Specialwille nicht excitirt und concentrirt ist, da werden die durch fortgepflanzten Reiz von den Sinnesorganen her excitirten Hirnatomwillen auf den auf den Organismus gerichteten psychischen Willen einen relativ erheblichen Effect hervorbringen, d. h. er wird in dem aus diesem Willensconflict hervorgehenden Compromiss nun auch seinerseits einen relativ erheblichen Antheil am Nachgeben und Accommodiren haben, nur dass sich dieser Antheil auf seiner Seite nicht wie auf Seiten der Materie räumlich als objective Erscheinung darstellt (was bloss von dem später in Cap. C. XI. zu besprechenden Unterschiede herrührt, dass die räumlichen Wirkungsrichtungen des Willens sich ausschliesslich bei den Atomwillen rückwärts verlängert in Einem Puncte schneiden, und dadurch den Schein einer Localisirung des Sitzes der Kraft hervorrufen).

Wie die Materie als objective reale (d. h. von jedem sie anschauenden Intellect unabhängige) Erscheinung gar nicht zu Stande kommen könnte, ohne dass zwei und mehr Atomwillen bei ihren Willensäusserungen sich kreuzten und in Conflict geriethen, ebenso wird auch die primitive bewusste Vorstellung der Empfindung als subjective ideale Erscheinung erst durch eben denselben Conflict möglich. Ein einsam und allein in der Welt existirender Atomwille hätte gar keine objective Existenz, weil ihm die Möglichkeit sich zu objectiviren, d. h. sein Wesen zur äusseren Erscheinung zu bringen, fehlte; ein einsam und allein in der Welt existirender leibfreier Individualgeist (*per impossibile* angenommen) würde, auch wenn er noch soviel unbewussten Willen und Vorstellung entfalten sollte, doch niemals zur subjectiven Erscheinung des Bewusstseins gelangen können. Eine beliebige Menge von Atomwillen oder von Individualgeistern, die aber von einander isolirt und unfähig wären, auf einander zu stossen und mit ihrem Wollen zu collidiren, wären in ganz derselben Lage wie ein allein und einsam existirender. Erst indem der hinausstrahlende Wille einen Widerstand findet, an dem er sich staut oder bricht, kann er zur objectiven Erscheinung des Daseins, zur subjectiven Erscheinung des Bewusstseins führen; einen solchen Widerstand kann er aber nur an seines Gleichen finden, an einem andern Willen, mit dem ihm eine gewisse Wirkens-Sphäre gemeinsam ist, während dessen Wirkens-Richtung und Ziel dem seinigen in gewissem Sinne ent-

beider wird dadurch erkennbar, dass die besondere Art des Begehrens ja schon durch die Art der Motive und die Art der folgenden Handlungen für das Bewusstsein bestimmt ist; doch ist darin auch die Möglichkeit des Irrthums offen gelassen, namentlich in den Fällen, wo die begleitenden Gefühle (Sehnsucht und Hoffnung im Allgemeinen) die einzigen Zeichen von dem Vorhandensein des Willens sind. Dann liegt nämlich der Irrthum nahe, das diese Gefühle verursachende Begehren in anderweitig bekannten Begehrungen zu suchen, während dieselben ganz unschuldig daran sind.

Dieser Fall kommt z. B. bei den Instincten, am deutlichsten bei der Liebe vor, wo das Wollen des metaphysischen Zweckes dem Liebenden unbekannt ist, der deshalb die überschwengliche Sehnsucht und Hoffnung irrthümlich bloss auf Rechnung des gewollten Mittels (der Begattung mit diesem Individuum) setzt, demgemäss in der Begattung mit diesem Individuum einen ganz besonderen Genuss vermuthet, und dann von der Enttäuschung so unangenehm betroffen wird. Dass trotzdem eine überschwengliche Seligkeit bestehen kann, widerspricht dem nicht, weil das unbewusste Hellsehen des metaphysischen Zieles eine überschwengliche Sehnsucht erzeugt, welche wieder eine überschwengliche Hoffnung auf einen überschwenglichen Genuss erweckt, dessen Wesen aber das Bewusstsein nie auszusprechen vermag, und der sich nie realisirt. Hier heisst es auch: „Die Hoffnung war dein zugemessen Theil".

Jene begleitenden Gefühle der Begehrungen sind meist höchst eigenthümlicher und charakteristischer Natur, was grossentheils durch körperliche Gefühle mitbedingt ist, welche durch die betreffenden Gehirnaffectionen reflectorisch in angrenzenden Körpernerven hervorgerufen werden. Man denke an den Jähzorn und seinen Blutandrang, an die Furcht und den Schreck mit ihrer Blutstockung, Athembeschwerden und Zittern, den heruntergeschluckten Verdruss und Aerger mit ihren das Leben zernagenden Einflüssen, die ohnmächtige Wuth mit ihrem Ersticken- und Zerplatzenwollen, die Rührung mit ihren Thränen und ihrer Flauigkeit in Brust und Magen, die Sehnsucht mit ihrem verzehrenden Wehe, die sinnliche Liebe mit ihrer rieselnden Gluth, die Eitelkeit mit ihrem Herzhüpfen, das Denkenwollen und angestrengte Ueberlegen oder Besinnen mit seinen eigenthümlichen reflectorischen Spannungsgefühlen an verschiedenen Stellen der Kopfhaut je nach dem angestrengten Gehirntheil, den Trotz, unbeugsame Starrheit und feste Entschlossenheit mit ihrer eigenthümlichen Muskelcontraction, den Ekel mit seinen anti-

peristaltischen Bewegungen des Schlundes und Magens u. s. w. u. s. w.

Wie sehr der Charakter dieser Gefühle von solchen körperlichen Beimischungen abhängig ist, wird Jeder leicht zugeben; wie sehr er von begleitenden unbewussten Vorstellungen mitbedingt ist, ist Ende des Cap. B. III. besprochen. — Wenn nun der Mensch den Willen dreifach unmittelbar im Bewusstsein zu erfassen glaubt, 1) aus seiner Ursache, dem Motiv, 2) aus seinen begleitenden und nachfolgenden Gefühlen, und 3) aus seiner Wirkung, der That, und dabei 4) den Inhalt oder Gegenstand des Willens als Vorstellung wirklich im Bewusstsein hat, so ist es kein Wunder, dass die Täuschung, sich des Willens selbst unmittelbar bewusst zu sein, sehr hartnäckig und durch lange Gewohnheit festgesetzt ist, so dass sie die wissenschaftliche Einsicht von der ewigen Unbewusstheit des Willens selbst schwer aufkommen und festen Fuss in der Ueberzeugung fassen lässt. Aber man prüfe sich nur einmal sorgfältig an mehreren Beispielen und man wird meine Behauptung bestätigt finden. Wenn man zuerst glaubt, sich des Willens selbst bewusst zu sein, merkt man bei schärferer Betrachtung bald, dass man sich nur der begrifflichen Vorstellung: „ich will" bewusst ist, und zugleich der Vorstellung, welche den Inhalt des Willens bildet, und wenn man weiter forscht, findet man, dass die begriffliche Vorstellung: „ich will" stets auf eine der angeführten drei Arten oder auf mehrere zugleich entstanden ist, und weiter findet man bei schärfster Prüfung nichts im Bewusstsein. Eins aber ist noch sehr merkwürdig, wenn man sich nämlich darüber ärgert (was Jeder thut), dass man seine bisherige Ansicht aufgeben soll, und sich sagt: „verdammt, ich kann doch wollen, was und wann ich will, und weiss, dass ich wollen kann, und jetzt z. B. will ich", so ist das, was man für directe Wahrnehmung des Willens hält, nichts Anderes, als reflectorische körperliche Gefühle von unbestimmter Localisation, und zwar Gefühle des Trotzes, des Eigensinnes, oder auch bloss des entschiedenen festen Vorsatzes; hier entsteht also der Schein des Bewusstseins des Willens selber auf die zweite Art, aus begleitenden Gefühlen. Auch dies wird man bewahrheitet finden, freilich nur, wenn man sich die Mühe giebt, es zu versuchen.

Endlich aber habe ich noch einen letzten schlagenden Grund für die Unbewusstheit alles Willens anzuführen, der die Frage ganz direct entscheidet. Jeder Mensch weiss gerade nur insoweit was er will, als er die Kenntniss des eigenen Charakters

prächtigen Urwald oder auf den Tannzapfen, immer wird man jene Wahrheit bestätigt finden. —

So haben wir denn die fünf Momente im Pflanzenreiche wieder gefunden, in welchem wir beim Thierreiche die Wirkungen des Unbewussten in der Leiblichkeit erkannt haben. Demnach sind wir nicht mehr berechtigt, der Pflanze unbewussten Willen und unbewusste Vorstellung abzusprechen. Dass wir keine höheren geistigen Erscheinungen an der Pflanze wahrnehmen, darüber brauchen wir uns nicht zu wundern, da ja der Zweck des Pflanzenreiches im Grossen und Ganzen nur der ist, den Boden, die Nahrungsmittel und die Atmosphäre für das Thierreich vorzubereiten, wenn auch dabei nicht verkannt werden darf, dass zu gleicher Zeit das schaffende Princip sich nebenher im Pflanzenreiche auf seine Weise selbstständig auswirkt.

2. Das Bewusstsein in der Pflanze.

Das bisherige Resultat war wohl vorauszusehen, und bedurfte keines besonderen Scharfsinnes; schwieriger aber ist die Frage, ob denn in der Pflanze auch ein Bewusstsein wohne.

So alt wie die Naturwissenschaft ist der Streit über die pflanzliche oder thierische Beschaffenheit gewisser Geschöpfe, und er ist heute noch so wenig zu entscheiden, wie zu Aristoteles' Zeiten, weil er als Alternative überhaupt nicht zu entscheiden ist. Pflanze und Thier haben als organische Wesen gewisse Eigenschaften gemeinschaftlich; durch andere Eigenschaften werden sie gemäss ihrer verschiedenen Bestimmung im Haushalt der Natur unterschieden. Wenn nun aber die ganzen Lebenserscheinungen sich auf so einfache Gestalt reduciren, dass jene unterscheidenden Eigenschaften mehr oder weniger verschwinden, und wesentlich nur die beiden Reichen gemeinschaftlichen übrig bleiben, so müssen eben auch die Unterschiede zwischen Thier und Pflanze verschwinden, und es ist thöricht, einen Streit aufrecht zu erhalten, der seiner Natur nach ohne Resultat bleiben muss. Die mikroskopische Beobachtung ist so weit, dass, wenn es sichere Kriterien für pflanzliche oder thierische Beschaffenheit gäbe, sie sicher dem Forscher nicht entgehen könnten, und der Streit längst geschlossen wäre; dass es aber in der That keine von den streitenden Partheien gemeinschaftlich anerkannten Kriterien giebt, beweist eben, dass man sich gar nicht klar ist, worüber man sich streitet. Würde man die Thatsachen unbefangen aufnehmen, so würde daraus eben nur das hervorgehen, dass man das Gebiet

der beiden Reichen gemeinschaftlichen Eigenschaften bisher zu eng gezogen hat, dass der Unterschiede zwischen Thier und Pflanze viel weniger sind, als man bisher geglaubt hat, und dass diese Unterschiede nur in ihren gesteigerten Formen so eclatant werden, dass Niemand sie verkennen kann. In neuester Zeit hat diese Auffassung auch in naturwissenschaftlichen Kreisen mehr und mehr Boden gewonnen, und erscheint als die strengste Durchführung derselben der Versuch Häckel's als drittes Reich vor Pflanzen- und Thierreich ein Protistenreich zu stellen, wenn er vielleicht auch dessen Grenzen zu weit bemessen haben mag, und sein Kriterion der ungeschlechtlichen Fortpflanzung sich als unhaltbar erweisen dürfte, schon deshalb, weil die Gemeinsamkeit der geschlechtlichen Zeugung bei Thier und Pflanze auf einen gemeinsamen Ursprung, d. h. auf Vorhandensein derselben schon im Protistenreich hindeutet. Es dürfte überhaupt der Versuch, für die ihrer Natur nach flüssigen Grenzen zwischen Protistenreich einerseits und Thier- und Pflanzenreich andrerseits feste Bestimmungen zu geben, ebenso vergeblich sein, wie die früheren Bestrebungen in Bezug auf die beiden letzteren.

Diese Anschauungsweise ist auch die einzige, welche von der Geologie gebilligt werden kann. Während jetzt die Schöpfung der Erde durch das Gleichgewicht der Productionen des Thier- und Pflanzenreiches besteht, konnte offenbar der erste Grundstein zur organischen Natur nur mit solchen Wesen gelegt werden, welche dieses Gleichgewicht in sich enthielten, und somit noch auf dem Indifferenzpunct zwischen Thier und Pflanze standen. Eines der wichtigsten dieser wunderbaren Wesen, welchem die Geschichte der Erde die gesammte Kreideformation zu verdanken scheint, ist durch die neueren Tiefseeforschungen an's Licht gezogen, und Bathybius genannt worden. Auf welche Weise dieses den Meeresgrund erfüllende und Häufchen von mikroskopischen kreidigen Schalen (Coccolithen) in sich absondernde schleimige Gallertnetz mit eingestreuten Protoplasmakörnern bei dem Mangel jeglichen Lichtstrahls sich ernährt und gedeiht, ist bis jetzt ein Räthsel. Erst von einem solchen unscheinbaren Anfang aus konnte im Fortschreiten die Entwickelung nach den verschiedenen Seiten beginnen, indem Meer-Thiere entstanden, welche von diesen indifferenten Protisten lebten (Polypen u. s. w.), und als deren Gegengewicht die ersten Stufen entschiedener Pflanzengebilde möglich wurden. Je mehr beide Reiche sich bevölkerten, desto mehr Nahrungsmittel für höhere Thierclassen

werthige Theile zerlegt denken, und würde damit nicht weiter kommen, als man schon ist. Man kann wohl von der Masse eines Molecüles reden, denn dieses besteht ja eben aus Atomen; man kann also auch vergleichend sagen, ein Körpermolecüle ist von sehr viel grösserer Masse, als ein Aether-Atom; aber die Massen zweier Atome kann man nicht mehr vergleichen, denn jedes von ihnen ist ja die Masseneinheit. Es wäre ferner denkbar, dass n Körper-Atome sich ohne zwischengelagerte Aether-Atome zu Einem vereinigt hätten, so dass sie sich nie mehr trennen können; dann würde ein Aether-Atom jedes dieser vereinigten Atome mit einfacher, also den Complex mit n-facher Kraft abstossen, und der Complex hätte allerdings die Masse n; aber eben darum wäre es falsch, ihn Ein Atom mit n-facher Masse nennen zu wollen; es bleibt, so lange die Atome als stoffliche, undurchdringliche Kugeln gedacht werden, immer ein Complex von n Atomen. — Uebrigens haben wir gar keine Veranlassung, an die wirkliche Existenz solcher unmittelbaren Verschmelzungen von Körper-Atomen zu glauben, denn es ist anzunehmen, dass die Körper-Atome in dem Molecüle eines bis jetzt als solchen betrachteten chemischen Elementes ebensowohl durch Aether-Atome aus einander gehalten werden, wie die Molecüle der chemischen Elemente in dem Molecüle ihrer chemischen Verbindung, welches letztere dadurch bewiesen wird, dass sie sich durch Aetherschwingungen (Wärme, Galvanismus u. s. w.) wieder trennen lassen. Auch müssen wir uns schon mit Rücksicht auf die grossen Unterschiede der Atomgewichte die Anzahl der in einem Elementarmolecüle vereinigten Körper-Atome sehr gross vorstellen, analog der Thatsache, dass in dem Molecüle einer höheren organischen Verbindung oft Hunderte von Elementarmolecülen vereinigt sind.

Das Resultat von alle dem ist, dass das Atom die Einheit ist, aus der sich erst jede Masse zusammensetzt, wie sich aus der Eins alle Zahlen zusammensetzen, dass es daher so wenig einen Sinn hat, nach der Massengrösse eines Atomes, als nach der Zahlengrösse der Eins zu fragen. —

Wir kommen nun zu der letzten und schwierigsten Frage: ist das Atom sonst noch etwas als Kraft, hat das Atom Stoff, und was ist bei diesem Worte zu denken? — Erinnern wir uns zunächst, wie wir zu den Atomen gekommen sind. Wir stossen uns als Kind an den Kopf und fühlen den Schmerz, wir betasten die Dinge und bekommen Gesichts- und sonstige Sinneseindrücke von ihnen. Wir supponiren zu diesen instinctiv räumlich hinausprojicirten Wahrnehmungen ebenso instinctiv Ursachen, welche wir Dinge nennen. Diese supponirten Dinge ausser uns, welche auf uns einwirken, besonders aber Das, woran wir uns draussen stossen, nennen wir Materie oder Stoff. Die Wissenschaft bleibt bei dieser rohen, instinctiv sinnlichen und practisch ausreichenden Hypothese nicht stehen, sondern verfolgt die Ursachen unserer Wahrnehmungen weiter und untersucht sie genauer. Sie zeigt uns, dass die Gesichtswahrnehmungen durch Aetherschwingungen, die Gehörswahrnehmungen durch Luftschwingungen, die Geruchs- und Geschmackswahrnehmungen durch chemische Schwingungen in unseren Sinnesorganen erregt werden, dass also alle diese Wahrnehmungen keineswegs einen Stoff, sondern eine Bewegung betreffen, zu deren Erklärung sie wiederum Kräfte supponiren muss, welche sich letzten Endes als Aeusserungen von combinirten Molecular- und Atomkräften ausweisen. Sie zeigt uns ferner, dass die Grundlage aller unserer Tastwahrnehmungen, die sogenannte Undurchdringlichkeit des Stoffes, oder der Widerstand, den er fremden Körpern beim Versuche einer gewisse Grenzen überschreitenden Annäherung entgegensetzt, Resultat der Abstossung der Aether-Atome sei, welche auf unendlich kleine Entfernungen unendlich viel grösser als die anziehende Kraft der Körper-Atome wird, dass aber eine directe Berührung der Atome, also eine nicht als Folge der Kraft sich ergebende, sondern dem Stoffe als solchem inhärirende Undurchdringlichkeit überhaupt nirgends vorkommt. Alle Erklärungen, welche die Naturwissenschaft giebt oder zu geben versucht, stützen sich auf Kräfte; der Stoff oder die Materie bleibt dabei höchstens als ein im Hintergrunde müssig lauerndes Gespenst bestehen, das aber immer nur an den dunkelen Stellen sich zu behaupten vermag, wo das Licht der Erkenntniss noch nicht hingedrungen ist; je weiter die Erkenntniss, d. h. die Erklärung der Erscheinungen, ihr Licht verbreitet, desto mehr zieht sich im historischen Verlaufe der Stoff zurück, der in der naiv sinnlichen Anschauung noch den ganzen äusseren Raum der Wahrnehmung einnimmt.

Niemals aber, soweit die Naturwissenschaft reicht, oder reichen wird, kann sie etwas Anderes als Kräfte zu ihren Erklärungen brauchen; wo sie dagegen heutzutage das Wort Stoff braucht, versteht sie darunter, wie unter Materie, nur ein System von Atomkräften, ein Dynamidensystem, und braucht die Worte Stoff und Materie nur als unentbehrliche Summenzeichen oder Formeln für diese Systeme von Kräften.

Strebens, nur dann jene Consequenz möglich, die in demselben Kraftindividuum stets dasselbe positive oder negative Ziel des Strebens festhält, aber doch auf ein zweites Atom von dieser Ferne mit dieser Stärke, auf ein drittes von jener Ferne in jener Stärke wirkt. Ohne sich selbst zu ändern, ändert die Atomkraft das Maass ihrer Wirkung nach Maassgabe der Umstände, und zwar mit logischer Gesetzmässigkeit (Mechanik = angewandte Mathematik, Mathematik = angewandte Logik); diese Necessitation durch die Umstände lässt ihre Activität, ihre Selbstthätigkeit unangetastet, und erfordert deshalb nichtsdestoweniger das unmittelbare Hervorgehen der Action aus der inneren Bestimmung, erfordert also die Idealität als Prius der Realität, und lässt die Necessitation als eine logische Necessitation (aus der logischen Bestimmtheit der Idee heraus) erkennen.

Was ist denn nun aber das Streben der Kraft anders als Wille, jenes Streben, dessen Inhalt oder Object die unbewusste Vorstellung dessen bildet, was erstrebt wird? Man vergleiche nur Cap. A. IV. S. 100—104; was wir hier aus der Kraft abgeleitet haben, haben wir dort aus dem Willen abgeleitet. Dass der Wille seiner Natur nach etwas directer Weise ewig Unbewusstes ist, haben wir Cap. C. III. S. 45 — 51 gezeigt, dass er hier auch mittelbar unbewusst bleiben muss, da sein Inhalt eine unbewusste Vorstellung ist, versteht sich von selbst. Nicht gewaltsam haben wir den Begriff des Willens so viel erweitert, dass man den der Kraft hineinschachteln kann; sondern indem wir von dem als solchen anerkannten Willen des Hirnbewusstseins ausgingen, hat dieser Begriff von selbst die ihm vom Bewusstsein unberechtigter Weise gezogenen Schranken zerbrochen (I, 59—61), und sich nach und nach als das in allen Thätigkeiten des Thier- und Pflanzenreiches wirksame Princip ausgewiesen. Jetzt sehen wir zu unserem Erstaunen, dass, wenn wir unter dem Begriff einer (nicht mehr abgeleiteten, sondern selbstständigen) Kraft irgend Etwas denken wollen, wir genau dasselbe dabei denken müssen, was wir bei Willen gedacht haben, dass also beide Begriffe identisch sein würden, wenn nicht Kraft durch conventionelle Beschränkung seines Inhaltes enger wäre, und ausserdem noch ganz vorzugsweise für abgeleitete Kräfte gebraucht würde, d. h. für bestimmte Combinationen und Aeusserungen der Atomkräfte, z. B. Elasticität, Magnetismus, Muskelkraft u. s. w. Den Begriff Willen durch den Begriff Kraft zu ersetzen, oder gar ihn unter den letzteren zu subsummiren wäre also deshalb schlecht, weil Kraft ursprünglich das Abgeleitete, erst im strengsten wissenschaftlichen Sinne das Primäre, dagegen Wille immer das Primäre bedeutet, und weil Kraft in der gewöhnlichen Sprachbedeutung und der Anschauung des gemeinen Verstandes ein viel unverstandenerer Begriff ist, als Wille, man auch durch die grobsinnliche Auffassung gewöhnt ist, sich vorzugsweise etwas Materielles bei Kraft zu denken, da der Begriff erst vom Muskelkraftgefühle auf andere äussere Gegenstände übertragen ist. So viel innerlicher, wie der Wille als das Muskelkraftgefühl ist, so viel bezeichnender ist das Wort Wille für das Wesen der Sache als das Wort Kraft. (Vgl. Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung §. 22 und Wallace, „Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl“ deutsch von A. B. Meyer S. 417—423; Wallace erklärt sich ebenso entschieden gegen die Beibehaltung des Stoffs neben der Kraft als für die Willensnatur aller Kraft und damit des gesammten Universums.)

Die Aeusserungen der Atomkräfte sind also individuelle Willensacte, deren Inhalt in unbewusster Vorstellung des zu Leistenden besteht. So ist die Materie in der That in Wille und Vorstellung aufgelöst. Damit ist der radicale Unterschied zwischen Geist und Materie aufgehoben, ihr Unterschied besteht nur noch in höherer oder niederer Erscheinungsform desselben Wesens, des ewig Unbewussten, aber ihre Identität ist damit erkannt, dass das Unbewusste in Geist und Materie gleichmässig sich als intuitiv-logisch-Ideales bethätigt, und die so concipirte ideale Anticipation des Wirklichen dynamisch realisirt. Die Identität von Geist und Materie hat hiermit aufgehört, ein unbegriffenes und unbewiesenes Postulat, oder ein Product mystischer Conception zu sein, indem sie zur wissenschaftlichen Erkenntniss erhoben ist, und zwar nicht durch Tödtung des Geistes, sondern durch Lebendigmachung der Materie. Nur zwei Standpuncte gab es bisher, welche diesen Dualismus wirklich vermieden, aber beide vermochten dies nur dadurch, dass sie die Wahrheit der einen Seite keck ableugneten. Der Materialismus leugnete den Geist, der Idealismus die Materie; ersterer betrachtete den Geist als einen substanzlosen Schein, der aus gewissen Constellationen materieller Functionen resultire; letzterer betrachtete die Materie als substanzlosen Schein, der aus der Eigenthümlichkeit subjectiver bewusster Geistesfunction resultire. Das eine ist so einseitig und unwahr wie das andere, und der unüberwundene starre Dualismus von coordinirtem Geist und Materie beiden vorzuziehn. Diesen Dualismus nicht bloss durch Ableugnung einer Seite zu umgehen, sondern wirklich zu überwinden und in sich aufzuheben vermag nur eine

Philosophie, welche in dem subjectiven bewussten Geist sowohl wie in der Materie nur Erscheinungen eines und desselben Princips auf subjectivem resp. objectiven Gebiete erkennt, eines Princips, das höher ist als beide, und zugleich minder differenzirt als beide, mit einem Worte eine Philosophie des Unbewussten (sei es nun Hegel's unbewusste Idee oder Schopenhauers unbewusster Wille oder die substantielle Einheit beider in Schellings ewig Unbewussten).

Betrachten wir jetzt, wie sich der Atomwille zum Raum verhält. Ohne dass wir irgendwie nöthig haben, uns auf die Frage nach dem Wesen des Raumes einzulassen, können wir so viel sagen: der Raum kann eine zwiefache Existenz haben, eine reale an Körpern oder begrenzten Leeren, und eine ideale in der Vorstellung von Körpern und begrenzten Leeren. Wenn der ideale Raum in der Vorstellung ist, so kann das Vorstellen nicht im idealen Raume sein, den es erst schafft; wenn Hirnschwingungen das Unbewusste zu einer Reaction mit bewusster Wahrnehmung nöthigen, so hat diese Wahrnehmung mit dem Ort der schwingenden Stelle im Hirn, oder dem Ort dieses wahrnehmenden Menschen auf der Erde nichts zu thun, die Vorstellung ist also auch nicht im realen Raum. Der Wille ist das Uebersetzen des Idealen in's Reale; er fügt dem Idealen, seinem Inhalt, dasjenige hinzu, was das blosse Denken ihm nicht geben kann, indem es ihn realisirt; indem dieser sein Inhalt, welcher allemal eine Vorstellung ist, auch ideell-räumliche Bestimmungen enthält, realisirt der Wille auch diese räumlichen Bestimmungen mit, und setzt so auch den Raum aus dem Idealen in's Reale, setzt so den realen Raum. (Wie der Raum im Idealen entsteht, geht uns hier nichts an, genug dass der Wille es ist, der den realen Raum setzt.) Das, was der Wille erst schafft, kann nicht vor vollendetem Wollen schon vorhanden sein, der Wille als solcher kann also nicht realräumlich sein. Mit dem idealen Raum aber hat der Wille erst recht nichts zu thun, denn der existirt ja bloss in der Idee, d. i. in der Vorstellung. Kurz und gut, Wille und Vorstellung sind beide unräumlicher Natur, da erst die Vorstellung den idealen Raum, erst der Wille durch Realisation der Vorstellung den realen Raum schafft. Hieraus folgt, dass auch der Atomwille oder die Atomkraft nichts Räumliches sein kann, weil sie, wie Schelling sagt, *extensione prior* ist.

Dies möchte der gewohnten Auffassung für den Augenblick auffallend erscheinen, das Auffallende verschwindet aber sofort, wenn

man es mit den räumlichen Wirkungen des Willens in Organismen vergleicht. Der Wille bewegt in mir gewisse Nervenmolecüle in der Weise, dass durch Fortpflanzung des Stromes und Benutzung der polarischen Kräfte in Nerven und Muskeln mein Arm einen Centner hebt. Der Wille hat also gewisse räumliche Lagenveränderungen unmittelbar hervorgebracht, welche wir zwar nicht genauer kennen, von denen wir aber so viel sagen können, dass ihre Bewegungsrichtungen sich keineswegs in einem gemeinschaftlichen Durchschnittspuncte treffen, sondern vermuthlich in Drehungen einer gewissen Anzahl von Molecülen um ihre Axe bestehen. Die Bewegung erfolgt gerade in dieser Weise deshalb, weil die unbewusste Vorstellung, welche den Inhalt des Willens bildet, gerade diese Art von Bewegung ideell enthält. Enthielte dagegen diese Vorstellung ideell solche Bewegungen, welche sich in einem gemeinschaftlichen Puncte schneiden, so würde der Wille auch solche Bewegungen realisiren, und dies thut er in dem Atomwillen. Man sieht also, dass der gemeinschaftliche Durchschnittspunct aller Aeusserungen des Atomwillens etwas rein Ideelles, ich möchte, um nicht missverstanden zu werden, noch lieber sagen: Imaginäres, ist, und nur mit einer grossen Licenz des Ausdruckes der Sitz des Willens oder der Kraft genannt werden kann; denn das einzig Räumliche an der ganzen Sache sind die Kraftäusserungen, welche nie und nimmer den gemeinsamen Durchschnittspunct erreichen, indem dieser immer nur in ihrer idealen Verlängerung liegt. Trotzdem muss dieser Punct ein bestimmter im Verhältniss zu allen übrigen sein (denn zum oder im blossen Raume giebt es keinen bestimmten Punct), da nur so die Lage der Kraftäusserungen zu einander eine bestimmte sein kann, d. h. also die Entfernung des idealen Durchschnittspunctes von allen ähnlichen Durchschnittspuncten ist bestimmt. Daraus folgt natürlich, dass diese Entfernung sich auch ändern kann, d. h. dass der Punct bewegungsfähig ist.

Was geschieht also in Wirklichkeit, wenn zwei anziehende Kräfte sich einander nähern? Erstens die Anziehung wächst; zweitens ihre Wirkungen auf alle seitlich liegenden Atome ändern ihre Richtung in der Art, dass ihre nunmehrigen idealen Durchschnittspuncte einander näher gerückt gedacht werden müssen; die erste und die zweite Aenderung stehen in einem solchen Verhältnisse, dass die Anziehung um das n^2fache gewachsen ist, wenn die aus der Richtungsverschiebung der seitlichen Kraftäusserungen abgeleitete Verminderung der Entfernung der Durchschnittspuncte das

*n*fache beträgt. Das Reale sind also immer nur die Kraftäusserungen, die eine gewisse Richtung und Stärke haben, und die Veränderung dieser Richtung und Stärke, während die Durchschnittspuncte etwas Ideales sind und bleiben. Ersteres Beides bildet aber als Vorstellung den Inhalt des Atomwillens, und man wird nunmehr verstehen, wie der Wille selbst etwas Unräumliches sein kann, und keineswegs in dem idealen Durchschnittspuncte zu wohnen und mit diesem herumzuwandern braucht, während doch die Realisationen seines Inhaltes räumlicher Natur sind und einen gemeinschaftlichen ideellen Durchschnittspunct haben, dessen Lage zu anderen solchen ideellen Durchschnittspuncten bestimmt und variabel ist. —

Es könnte hier die Frage erhoben werden, ob die Atome ein Bewusstsein haben; jedoch glaube ich, dass zu einer Entscheidung derselben zu sehr alle Daten fehlen, da wir über die zur Bewusstseinserzeugung erforderliche Art und über den zur Ueberschreitung der Empfindungsschwelle nöthigen Grad der Bewegung noch so gut wie gar nichts wissen. So viel aber können wir mit Bestimmtheit behaupten: wenn die Materie ein Bewusstsein hat, so ist es ein atomistisches Bewusstsein, und zwischen den Bewusstseinen der einzelnen Atome ist keine Gemeinschaft möglich. Darum ist es entschieden falsch, von dem Bewusstsein eines Krystalles oder eines Himmelskörpers zu sprechen, denn in unorganischen Körpern können höchstens die Atome jedes für sich ein Bewusstsein haben. Natürlich würde dieses Atombewusstsein an Armuth des Inhaltes die denkbarst letzte Stufe einnehmen. — Leibniz, welcher das Phänomen der Empfindungsschwelle noch nicht kennt, glaubt noch berechtigt zu sein, aus dem Gesetz der Continuität (*natura non facit saltus*) und dem der Analogie (*σύμπνοια πάντα*) für jede, auch die niedrigste Monade einen gewissen Grad von Bewusstsein ableiten zu dürfen. Indess durch das Gesetz der Schwelle verschwindet diese Berechtigung. Wenn man z. B. Kohlensäuregas immer mehr comprimirt, so nimmt es zwar einen immer kleineren Raum ein, bleibt aber immer noch Gas; plötzlich jedoch kommt man an einen Punct, wo es nicht mehr zusammendrückbar ist, sondern flüssig wird; dies ist, so zu sagen, die Schwelle des gasförmigen Zustandes. So mag auch in der Stufenreihe der Individuen oder Monaden das Bewusstsein zunächst immer ärmer und ärmer werden, aber immer noch Bewusstsein bleiben, bis plötzlich ein Punct kommt, wo die Abnahme zu Ende ist, und das Bewusstsein aufhört, indem die Schwelle

der Empfindung nach unten überschritten ist. Wer vermag aber diesen Punct in der Natur mit Sicherheit anzugeben?

Wir werden schliesslich die Frage zu berücksichtigen haben, ob wir bei unserer jetzigen Auffassung der Atome als Willensacte dieselben noch als viele Substanzen ansehen dürfen, oder nicht vielmehr als Erscheinungen Einer Substanz, ob also jedem Atom ein gesonderter, selbstständiger, substantieller Wille, — selbstverständlich dann auch mit gesondertem Vorstellungsvermögen ausgerüstet, — entspricht, oder ob diesen vielen gegen einander wirkenden Actionen und Thätigkeiten ein einziger identischer Wille zu Grunde liegt. Nachdem wir als das räumlich Reale nur die Opposition, das Widerspiel der Actionen erkannt, die Kräfte selbst aber als etwas schlechthin Unräumliches begriffen haben, verschwindet jeder Grund, Wille und Vorstellung im ewig Unräumlichen in eine zahllose Vielheit von Einzelsubstanzen zu zersplittern, und zwingt vielmehr die Unmöglichkeit des Aufeinanderwirkens solcher isolirten und berührungslosen Substanzen zu der Annahme, dass die Atome ebenso wie alle Individuen überhaupt blosse objectiv-reale Erscheinungen oder Manifestationen des All-Einen seien, in welchem, als in ihrer gemeinsamen Wurzel, ihre realen Beziehungen zu einander sich vermitteln können (vgl. Cap. C. VII. und XI.). Wären die Atome substantiell getrennt und verschieden, so würden auch die von ihren unbewussten Vorstellungsfunctionen gesetzten Räume so viele sein, als es Atome giebt, und demgemäss würden auch die durch die atomistischen Willensfunctionen realisirten Räume so viele sein, als es Atome giebt; es käme also gar nicht dasjenige zu Stande, was die Gemeinsamkeit der räumlichen Beziehungen der Atomfunctionen auf einander erst ermöglicht, nämlich der Eine objectiv-phänomenale, d. h. objectiv-reale Raum. Ein solcher kann durch die Realisirung der unbewussten Raumideen eben nur dann entstehen, wenn diese letzteren in sämmtlichen Atomen nur die innere Mannichfaltigkeit des Inhalts einer einzigen Gesammtidee ausmachen, und dies ist wieder nur dann möglich, wenn die sämmtlichen Atomfunctionen Functionen eines und desselben Wesens, oder Modi Einer absoluten Substanz sind. Wer bei dem Pluralismus der für substantiell verschieden gehaltenen Atome stehen bleiben will, für den wird auch bei unserer Auffassung der Materie stets ein unerklärlicher Rest übrig bleiben; derselbe verschwindet jedoch, sobald der letzte ohnehin unvermeidliche Schritt zum metaphysischen Monismus gethan wird.

Merkmal des Individuums gelten darf, da man sich dabei bloss im Kreise drehen würde. Ausserdem aber haben wir ja unzweifelhafte Individuen, auch wo dieselben die Gattungsidee nicht oder unvollständig repräsentiren. So gehört zur Idee der Pflanze die Wurzel, zur Idee der Polypen die Fangarme; wenn ich aber einen Pflanzenzweig oder ein Stück der Polypenröhre abschneide, so haben diese keine Wurzeln, resp. Fangarme und führen dennoch ein selbstständiges Leben weiter, da sie alle Bedingungen der Fortexistenz in sich tragen; man kann ihnen unmöglich die Individualität absprechen. Die Abstammung von Einem Ei und die typische Gattungsidee erweisen sich also als ganz unbrauchbar zu Merkmalen des Individuums; kehren wir deshalb zu dem Begriff der Einheit, wie wir ihn vorhin fassten, zurück.

Zwar waren die einzelnen betrachteten Arten der Einheit ebenfalls unzureichend, aber wenn jede einzelne für die Begrenzung des Begriffes Individuum zu weit ist, so kann doch die Verbindung aller dieser Arten von Einheit in Einem Dinge die nöthigen Beschränkungen gewähren. Wir hatten nämlich für das Individuum deshalb die Einheit gefordert, weil es seiner Natur nach nicht getheilt werden können sollte; nun ist aber klar, dass diese Anforderung nur dann erfüllt ist, wenn es nicht bloss in dieser oder jener Beziehung, sondern in allen möglichen Beziehungen wesentlich untheilbar ist, d. h. wenn es alle möglichen Arten der Einheit in sich vereinigt. Dass die fünf oben besprochenen Arten der Einheit in der That alle möglichen und die einzig möglichen sind, ist unschwer zu sehen, denn sie erschöpfen die drei subjectiv-objectiven Formen: Raum, Zeit und Causalität.

Damit haben wir also eine genügende Definition des Individuums gewonnen; das Individuum ist ein Ding, welches alle fünf möglichen Arten von Einheiten in sich verbindet: 1) räumliche Einheit (der Gestalt), 2) zeitliche Einheit (Continuität des Wirkens), 3) Einheit der (inneren) Ursache, 4 Einheit des Zweckes, 5) Einheit der Wechselwirkung der Theile unter einander (sofern welche vorhanden sind; sonst fällt natürlich die letzte fort). — Wo die Einheit der Gestalt fehlt, wie beim Bienenschwarm, spricht man trotzdem, dass alle übrigen Einheiten auf das Schlagendste vorhanden sind, nicht von Individuum. Wo die Continuität des Wirkens fehlt, wie bei erfrorenen und wieder aufgethauten Fischen, bei eingetrockneten und wieder aufgeweichten Räderthierchen, ist zwar eine Einheit des Dinges vorhanden, doch würde ich es für falsch

halten, von Einheit des Individuums zu sprechen; man hat dann eben zwei Individuen, die durch die Pause in der Lebensthätigkeit geschieden sind, so wie ich von einem vor 1000 Jahren lebenden Menschen geschieden bin. Dass von den drei causalen Einheiten dem Individuum keine fehlen darf, ist wohl selbstredend.

Es ist von entscheidender Wichtigkeit für den Begriff des Individuums, dass keine dieser Einheiten etwas absolut Starres, nach aussen Abgeschlossenes ist, sondern jede niedere Einheiten derselben Art in sich befassen und mit mehreren ihres gleichen von einer höheren Einheit gemeinschaftlich umfasst sein kann. Es ist ein ganz vergebliches Bemühen, für irgend welche Art der Einheit einen Abschluss zu suchen, es sind immer wieder höhere Einheiten denkbar, welche sie mit einschliessen, sowie Alles zuletzt in der Einheit der Welt aufgehoben ist und diese wieder von einer metaphysischen Einheit verschiedener, uns unerkennbarer, coordinirter Welten überragt sein kann. Wenn dies für den Begriff der Einheit gilt, so zeigt es schon an, dass es auch für den Begriff des Individuums gelten wird, und dass auch für dieses die Abschliessung nach aussen und die starre Besonderung nur Schein ist. Dieser Schein für die oberflächliche Betrachtung entspringt nämlich daraus, dass das Individuum erst durch Zusammensetzung aller oben genannten Einheiten entsteht; sollen nun mehrere Individuen in einem Individuum höherer Ordnung enthalten sein, so gehört dazu sowohl in den Individuen der niederen als in dem der höheren Ordnung ein Zusammentreffen aller dieser Arten von Einheiten; wenn dagegen in ersteren oder letzteren irgend eine Art der Einheit fehlt, so bleibt zwar die Unterordnung der übrigen Einheiten unter die höheren bestehen, aber es ist dann nicht mehr ein Umfasstsein mehrerer Individuen durch ein höheres vorhanden. Selbst Spinoza, der Monist vom reinsten Wasser, sagt (Eth. Th. 2, Satz 7, Post. 1): „Der menschliche Körper besteht aus vielen Individuen von verschiedener Natur, von denen jedes sehr zusammengesetzt ist“, und Leibniz führt diese Idee in seiner Monadologie weiter aus.

Betrachten wir die Sache zunächst an geistigen Individuen, wo die Verhältnisse viel einfacher liegen. So weit wir nämlich bisher von Individuen gesprochen haben, war nur von materiellen Individuen die Rede; etwas ganz Anderes als diese und keineswegs mit ihnen zusammenfallend sind die geistigen Individuen, welche daher eine ganz besondere Untersuchung verlangen. Hätte man sich schon früher zur Trennung der Untersuchung für geistige und materielle

scheint uns einfach, aber aus ihm bildet sich ein Stock gleich einer Pflanze. Der Stock treibt Fangfäden, wie Wurzeln, aber sie bewegen sich willkürlich und greifen die Beute; er bildet einen Stamm mit einem Nahrungskanale, aber er hat keinen Mund, um den Kanal zu benutzen, so wenig wie die Pflanze. Er treibt Knospen und Sprossen, wie die Pflanze, aber jede Knospe hat besondere Aufgaben, die sie mit dem Anscheine ureigener Thätigkeit erfüllt. Besondere mit eigener Bewegung versehene Sprossen oder Aeste besorgen die einen die Aufnahme und Verdauung der Nahrung, die anderen die Fortpflanzung. Der Rumpf ist nichts ohne die Glieder, die Glieder sind nichts ohne den Rumpf.“ (Virchow, Vier Reden, S. 65—66.) Wer an dem Entweder-Oder festhält, den muss freilich solch ein Beispiel zur Verzweiflung bringen, wir aber sehen in den einzelnen Gliedern Individuen, theils von Polypenform, theils von Quallenform, und in dem Ganzen ein Individuum höherer Ordnung, welches alle diese Individuen in sich einschliesst. Schon im Bienen- und Ameisenstock fehlt uns, um das Ganze als Individuum höherer Ordnung zu betrachten, nichts als die räumliche Einheit, d. h. die Continuität der Gestalt; hier ist diese ebenfalls vorhanden und darum ist das Individuum unbestreitbar.

Man fasst diese im Thier- und Pflanzenreich weit verbreitete Erscheinung einer verschiedenartigen physiologischen Ausbildung von morphologisch ursprünglich gleich angelegten Individuen derselben Art unter dem Namen Polymorphismus zusammen (schon die Theilung der Geschlechter gehört unter diesen Begriff). Ein interessantes Beispiel entdeckte kürzlich Kölliker an der Gattung der Seefedern (Pennatuliden). Ohne auf die morphologische Bedeutung der Stammorgane einzugehen, welche als Träger der Einzelthiere dienen, ist zu sagen, dass hier die Geschlechtsthiere, Fressthiere und Tastthiere nicht verschieden, sondern Eines sind, hingegen verkümmerte Individuen ohne Tentakeln und Geschlechtsorgane vorkommen, die man früher bloss für Warzen (Granulationen) der Haut hielt, die aber sonst ganz den Bau der Geschlechtsthiere besitzen, und vielleicht eine bestimmte Beziehung zu Wasser-Aufnahme und -Abgabe haben. Ein und dasselbe Princip der Arbeitstheilung, der Erleichterung einer Gesammtleistung durch Vertheilung an verschiedene einseitig befähigte Organe, welches im Organismus des Bienen- und noch mehr des Ameisenstaats die verschiedenartige Entwickelung von drei bis fünferlei getrennten Individuen bedingt, ist es auch hier, was das System der Bewegung, der Nahrungsaufnahme und Verdauung, der Wahrnehmung und der Fortpflanzung an verschiedene, mit einander zu einem Individuum höherer Ordnung verwachsene Individuen vertheilt. Eben dieses Princip finden wir aber auch in den höheren Pflanzen durchgeführt, wo die Wurzeln die Nahrungsaufnahme, die Blätter die Athmung, die Blüthen die Fortpflanzung besorgen, während ein Stamm oder Stengel dem Ganzen Halt und Zusammenhang giebt, wie der Mittelstamm des Schwimmpolypenstaates. Wie im Bienenstaat die Geschlechtsthätigkeit in Drohnen und Königin personificirt ist, so auch in den diöcischen Pflanzen, d. h. bei denen, wo die eine Pflanze bloss männliche, die andere bloss weibliche Blüthen trägt; und bei den monöcischen, wo männliche und weibliche Blüthen auf einer Pflanze stehen, sollten diese Blüthen nicht Individuen sein, weil sie zufällig durch andere Theile der Pflanze räumlich verbunden sind?

Aber nicht bloss in der fernen Region niederer Seethiere finden wir so augenscheinlich zusammengesetzte Individuen. Das Verständniss der Bandwürmer, bei welchen der Kopf durch sogenannte Ammenzeugung eine ganze Colonie von hermaphroditischen Geschlechtsthieren hervorbringt, leitet uns zur richtigen Würdigung des anatomischen Baues der Anneliden, und diese zu der der Gliederthiere hinüber. Bei den niederen Ringelwürmern hat jedes Segment seine Kiemen, seine Erweiterung des Darmcanals, seine contractile Erweiterung des grossen Blutgefässes, seine Nervenknoten, seine Verzweigungen der Nerven- und Gefässstämme, seine Fortpflanzungsorgane, seine Fortbewegungsanhänge, und zuweilen selbst sein besonderes Augenpaar. Unter den Gliederthieren stehen die Myriopoden den Ringelwürmern noch am nächsten; der Process der Knospung der Segmente auseinander, der für das zusammengesetzte Individuum charakteristisch ist, ist hier zum Theil sehr deutlich in der embryologischen Entwickelungsgeschichte zu beobachten; die Larve des Tausendfusses, die mit 8 Segmenten auskriecht, bildet sogar noch bei der ersten Mauserung zwischen dem letzten und vorletzten Segment 6 neue hinzu. In dem Maasse als die Arbeitstheilung und Vervollkommnung des Typus von den Bandwürmern zu den Ringelwürmern, zu den Tausendfüssen und von diesen zu den höheren Gliederthieren (Krebsen, Spinnen, Insecten) fortschreitet, in demselben Maasse zeigt sich eine verstärkte Differenzirung der Segmente, aus denen das zusammengesetzte Thier besteht; aber selbst bei den vollkommensten Insecten ist unter Beihülfe der individuellen und paläontologischen Entwickelungsgeschichte die Zusammensetzung

Individualität mitunter dadurch, dass sie sich von dem Gesammtorganismus ablösen, und doch weiterleben und die Function regelrecht vollziehen, behufs derer sie da sind; so z. B. haben bei mehreren Cephalopodenarten (Argonauta, Philonexis, Tremoctopus) die Männchen einen Hectocotylus, d. h. einen zum Geschlechtsorgan ausgebildeten Arm, der die Begattung ausübt, indem er sich vom Männchen ablöst und in das Weibchen eindringt. Dieser Hectocotylus wurde deshalb anfangs für einen Parasiten, später für das rudimentäre Männchen der betreffenden Dintenfische gehalten, bis man ihn als individualisirtes Organ des Männchens erkannte.

Von Wichtigkeit für unser Thema ist auch der pathologische Begriff parasitischer Bildungen. Ich lasse eine Autorität in diesem Felde, Prof. Virchow, für mich sprechen. (Cellularpathologie, S. 427—428): „Erinnere man sich nur, dass der Parasitismus nur graduell etwas Anderes bedeutet, als der Begriff der Autonomie jedes Theiles des Körpers. Jede einzelne Epithelial- und Muskelzelle führt im Verhältnisse zu dem übrigen Körper eine Art von Parasitenexistenz, so gut wie jede einzelne Zelle eines Baumes im Verhältnisse zu den anderen Zellen desselben Baumes eine besondere, ihr allein zugehörende Existenz hat, und den übrigen Elementen für ihre Bedürfnisse (Zwecke) gewisse Stoffe entzieht. Der Begriff des Parasitismus im engeren Sinne des Wortes entwickelt sich aus diesem Begriff von der Selbstständigkeit der einzelnen Theile. So lange das Bedürfniss der übrigen Theile die Existenz eines Theiles voraussetzt, so lange dieser Theil in irgend einer Weise den anderen Theilen nützlich ist, so lange spricht man nicht von einem Parasiten; er wird es aber von dem Augenblicke an, wo er dem übrigen Körper fremd oder schädlich wird. Der Begriff des Parasiten ist daher nicht zu beschränken auf eine einzelne Reihe von Geschwülsten, sondern er gehört allen plastischen (formativen) Formen an, vor Allem aber den heteroplastischen, welche in ihrer weiteren Ausbildung nicht homologe Producte, sondern Neubildungen hervorbringen, welche in der Zusammensetzung des Körpers (an dieser Stelle) mehr oder weniger ungehörig sind.“ Aus der nicht zu verkennenden individuellen Selbstständigkeit der Parasiten und dem rein graduellen Unterschiede zwischen ihnen und normalen Bildungen lässt sich rückwärts auch auf die individuelle Selbstständigkeit der letzteren schliessen.

Noch deutlicher wird die individuelle Selbstständigkeit an solchen Gebilden, welche auch morphologisch von dem übrigen Körper

eine gewisse räumliche Absonderung zeigen, und dennoch in ihren selbstständigen Functionen eine für die Zwecke des ganzen Organismus dienende Leistung darstellen. Ich erinnere z. B. an die Samenfäden. Die Zeit ist vorüber, wo man die Spermatozoiden als den mund- und magenlosen Eingeweidewürmern analoge selbstständige Thiere betrachtete, denn der Zweck ihres Daseins und vor Allem ihre Entwickelungsgeschichte zeugen dagegen. Nichtsdestoweniger kann man diesen Gebilden eine Individualität nicht absprechen. Im verdünnten Sperma sieht man die Fäden zucken, sich um ihre Axe drehen, mit dem Schwanze schlagen, das Kopfende nach vorwärts schnellen und nach allen Richtungen frei umherschwimmen, indem die wriggende oder schraubenförmige Bewegung des Schwanzes die Bewegung bewirkt. Diese Bewegungen erscheinen bei den Spermatozoiden der Thierarten am willkürlichsten, wo die Befruchtung am schwierigsten ist, d. i. bei den Säugethieren, und werden um so einfacher und regelmässiger, je leichter in der absteigenden Thierreihe durch Zahl, Grösse der Eier und Einrichtung des Befruchtungsortes die Befruchtung wird. Dass eine gewisse Abhängigkeit der Existenz von bestimmten umgebenden äusseren Verhältnissen, oder auch eine Verknüpfung mit der Existenz anderer Organismen, nichts gegen die Individualität beweist, haben wir schon früher erwähnt (man denke an Schmarotzerthiere), aber die Spermatozoiden haben sogar auch ausserhalb der Samenflüssigkeit in jeder blutwarmen, chemisch indifferenten Flüssigkeit ein ziemlich langes Leben, wenn sie nur nicht durch dieselbe hygroskopisch deformirt werden; in den weiblichen Genitalien der Säugethiere leben sie Tage, ja Wochen lang fort, und in den Samentaschen, welche z. B. die brünstigen männlichen Flusskrebse den Weibchen im Herbst anheften, oder in den Samenbehältern der im Herbst begatteten Hummeln und Wespen, leben sie bis zum Frühjahre fort, um dann erst die inzwischen reif gewordenen Eier zu befruchten. Dies beweist schon einen hohen Grad selbstständiger Lebensfähigkeit nach der Trennung von dem sie erzeugenden Organismus. Das morphologische Urbild aller Spermatozoiden des ganzen Thierreichs sind die Schwärmsporen des Protistenreichs, Gebilde, an deren Individualität wohl kaum ein Zweifel gewagt werden dürfte. Grade die Schwärmsporen der niederen Organismen zeigen den äussersten Grad individueller Selbstständigkeit (bei den Schleimpilzen vermehren sich sogar die Schwärmer mehrere Generationen hindurch durch Theilung), und nichts desto weniger geben ihrer viele dieselbe in dem Act der Copula-

den Elemente. Dieselben wandern durch die Blutgefässwandungen hindurch in die Körpergewebe ein, indem sich zuerst ein zarter fadenförmiger Fortsatz durch eine Pore der Gefässwand hindurchschiebt, und diesem, wenn der stundenlange Process ungestört verläuft, der Gesammtinhalt des Körperchens allmählich sich nachzieht. Es sind diese Verhältnisse auf das Sicherste constatirt worden, da die Begierde dieser Körperchen zur Aufnahme fein vertheilter Pigmente die Beobachtung erleichtert. Als Bindegewebskörperchen dringen sie nun in alle Organe ein, und die Zellenwanderungen des alle Organe umhüllenden Bindegewebes sind sogar schon länger bekannt. Haben sie so ihre Aufgabe erfüllt, so treten sie durch die Wandungen der Blutgefässe oder Lymphgefässe wieder in den Blutstrom zurück. Leider wissen wir noch nichts Näheres über ihre chemischen Unterschiede beim Eintritt und Austritt und ihre etwaige Regeneration in den ernährungsfähigen Zustand. So viel ist aber gewiss, dass die farblosen Blutkörperchen auch als der Ursprung der rothen Blutkörperchen betrachtet werden müssen, welche die Träger des Athmungsprocesses im weitesten Sinne sind. Der Uebergang aus der einen in die andere Form ist durch zahllose Mittelstufen verbürgt. Die rothen Blutkörperchen bieten nun zwar an ihrer Peripherie keine sichtbare Bewegungserscheinungen wahr, aber nach Brücke's Untersuchungen, die auch von andern namhaften Histologen bestätigt gefunden worden, ist das rothgefärbte amöboïde Individuum (Zooïd) hier nur mit seinen Bewegungen auf das Innere seines Gehäuses beschränkt, welches aus einer porösen, bewegungslosen, sehr weichen farblosen und glashellen Substanz (Oikoïd) besteht. Im normalen Zustande durchsetzt das Zooïd das ganze Oikoïd, und lässt im Centrum einen farblosen Kern übrig; in Wasser gelegt, zieht es sich aber von der Peripherie auf das Centrum zurück, so dass nun erstere farblos, letzteres roth erscheint; nicht selten sieht man vom rothen Centrum amöboïde Fortsätze nach der Peripherie ausstrahlen. — Solchen Resultaten gegenüber in Betreff einer lebendigen Individualität der Träger des Ernährungs- und Athmungsprocesses in thierischen Organismen haben sich die betreffenden Naturforscher zu dem Anerkenntniss genöthigt gesehen, dass nur Auffassung des Organismus *als eines Complexes lebendiger Elementarwesen* hinfort den Erscheinungen gerecht zu werden im Stande ist. Jedes dieser individuellen Wesen schwimmt selbstständig in der Lymphe oder dem Blute herum und vollzieht autonom seine durch seine eigne individuelle Natur ihm vorgezeichneten Functionen, und doch passen die Resultate so organisch zusammen, als ob ein geheimes Band diese Wesen einte, oder ein geheimer Befehlshaber ihre Leistungen nach einem höheren Plane leitete.

Aber auch schon vor diesen neuesten überraschenden Aufschlüssen über die Träger der Ernährung und Athmung haben denkende Naturforscher bei der Betrachtung der *Zelle*, als der elementaren Grundform aller organischen Construction, sich zur Anerkennung lebendiger Individualität *innerhalb* des äusserlich abgegrenzten Organismus gedrungen gefühlt. „Alles Leben ist an die Zelle gebunden und die Zelle ist nicht bloss das Gefäss des Lebens, sondern sie ist selbst der lebende Theil“ (Virchow, Vier Reden, S. 54). „Was ist der Organismus? Eine Gesellschaft lebender Zellen, ein kleiner Staat, wohl eingerichtet mit allem Zubehör von Ober- und Unterbeamten, von Dienern und Herren, grossen und kleinen“ (S. 55). „Das Leben ist die Thätigkeit der Zelle, seine Besonderheit ist die Besonderheit der Zelle“ (S. 10). „Eigenthümlich erscheint uns die Art der Thätigkeit, die besondere Verrichtung des organischen Stoffes, aber doch geschieht sie nicht anders, als die Thätigkeit und Verrichtung, welche die Physik in der unbelebten Natur kennt. Die ganze Eigenthümlichkeit beschränkt sich darauf, dass in den kleinsten Raum die grösste Mannigfaltigkeit der Stoffcombinationen zusammengedrängt wird, dass jede Zelle in sich einen Heerd der allerinnigsten Bewirkungen, der allermannigfaltigsten Stoffcombinationen durch einander darstellt, und dass daher Erfolge erzielt werden, welche sonst nirgend wieder in der Natur vorkommen, da nirgend sonst eine ähnliche Innigkeit der Bewirkungen bekannt ist“ (S. 11). „Will man sich nicht entschliessen, zwischen Sammelindividuen und Einzelindividuen zu unterscheiden, so muss der Begriff des Individuums in den organischen Zweigen der Naturwissenschaft entweder aufgegeben, oder streng an die Zelle gebunden werden. Zu dem ersteren Resultate müssen in folgerichtigem Schlusse sowohl die systematischen Materialisten, als die Spiritualisten kommen; zu dem letzteren scheint mir die unbefangene realistische Anschauung der Natur zu führen, insofern nur auf diese Weise der einheitliche Begriff des Lebens durch das ganze Gebiet pflanzlicher und thierischer Organismen gesichert bleibt“ (S. 73—74). Dies ist das letzte Resultat Virchow's; man sieht, dass er an die Wahrheit rührt, ohne den Muth zu haben, sie kräftig zu ergreifen. Was uns hier angeht, ist seine wohlbegründete Auffassung der Zelle, welche er nach

Anforderung der Wechselwirkung der Theile aber, welche bei dem zusammengesetzten Dinge ein nothwendiges Uebel war, ist hier glücklicherweise schon vor ihrer Aufstellung überwunden worden, da alle Theile in Einen fallen, der zugleich das Ganze ist; die Einheit der Einfachheit ist also viel stärker, als die Einheit der Wechselwirkung der Theile. Es thut dem, worauf es hierbei ankommt, keinen Eintrag, wenn man den Begriff der Einheit als auf das Einfache unanwendbar behauptet, denn wir waren ja auf den Begriff der Einheit nur dadurch gekommen, dass wir dasjenige suchten, was Individuum ist, d. h. was seiner Natur nach nicht getheilt werden darf. Dies ist aber bei dem Einfachen unzweifelhaft mindestens ebenso sehr, als bei dem Einheitlichen der Fall, ja sogar noch mehr als bei diesem, denn die aus vereinigten Theilen bestehende Einheit trägt doch immer noch die Möglichkeit der Auflösung in Theile in sich, das Einfache aber nicht.

Ein solches einfaches Ding, welches also den höchsten Anspruch auf den Begriff des Individuums hat, kennen wir aber in der stofflosen, punctuellen Atomkraft, welche in einem einfachen continuirlichen Willensacte besteht. Ausser den Atomen aber kann es im Unorganischen keine Individuen geben, denn jedes Ding, das aus mehreren Atomen besteht, hat diese zu seinen Theilen, und muss demzufolge Organismus sein, wenn es Individuum sein will. Es ist also falsch, einen Krystall oder einen Berg ein Individuum zu nennen. Dagegen kann man wohl die Himmelskörper, insoweit sie noch lebendig sind, Individuen nennen, denn sie sind dann in der That Organismen; mit ihrem Absterben aber stirbt, wie bei Thieren und Pflanzen, auch die Individualität. Wer daran zweifelt, dass ein lebender Himmelskörper wie die Erde ein Organismus ist, der studire nur die Wechselwirkung von Atmosphäre und Innerem der Erde durch den Kreislauf des Regens, die Wechselwirkung von Schichtenformation und niederem Thierreiche, sowie der Schichten unter einander in der Metamorphose der Gesteine, und der organischen Reiche unter einander, kurz der studire Geologie, Meteorologie und den Naturhaushalt im Grossen überhaupt; überall wird er das Wesen des Organischen, Erhaltung und Steigerung der Form durch Wechsel des Stoffes, in vollem Maasse bestätigt finden, ohne dass damit behauptet werden sollte, dass dazu gerade directe Willensbetheiligungen des Unbewussten (ausser den Atomkräften in den vorhandenen Combinationen und den bei der Schichtenbildung betheiligten Organismen) erforderlich seien.

Betrachten wir nun, wie sich das Bewusstseinsindividuum zu dem materiellen, oder besser ausgedrückt, äusseren Individuum verhält. Es leuchtet sofort ein: nur wo ein äusseres Individuum gegeben ist, kann ein Bewusstseinsindividuum möglich werden, aber nicht in jedem äusseren Individuum braucht ein Bewusstseinsindividuum zu Stande zu kommen; das äussere Individuum ist also eine Bedingung, aber nicht die zureichende Ursache des Bewusstseinsindividuums.

Wir haben gesehen, dass eine gewisse Art von materieller Bewegung in gewisser Stärke die Bedingung der Bewusstseinsentstehung ist; es müssen also schon alle solche äussere Individuen von Erzeugung eines Bewusstseinsindividuums ausgeschlossen sein, welche an Art oder Stärke ihrer Bewegungen jene Bedingungen nicht erfüllen. Es ist wohl möglich, dass die Atomkräfte, vielleicht auch noch manche Zellen von zu fester oder zu flüssiger Beschaffenheit sich in diesem Falle befinden. Unorganische Massen ohne äussere Individualität haben selbstredend auch keine Bewusstseinsindividualität, denn selbst wenn die einzelnen Atome ihr Bewusstsein haben sollten, so würde dies aus Mangel an verbindender Leitung stets in atomistischer Zersplitterung bleiben, aber nie zu einer höheren Einheit gelangen. Wo wir zuerst sichtbare Spuren von Bewusstsein finden, das ist an der Zelle mit halbflüssigem Inhalt (Protoplasma der Protisten); hier ist unzweifelhaft die Einheit des Bewusstseins durch dieselben Bedingungen herbeigeführt, wie seine Entstehung, da der diese Bedingungen erfüllende Theil des Zelleninhaltes ziemlich homogen auf allen Seiten der Zelle vertheilt ist. Wir werden also annehmen dürfen, dass, wo in einer Zelle Bewusstsein vorhanden ist, der äusseren Individualität auch eine innere Bewusstseinsindividualität entspricht.

Wo mehrere Zellen zu einem Individuum höherer Ordnung zusammentreten, brauchen darum die Bewusstseine der einzelnen Zellen noch keineswegs zu einer höheren Einheit verbunden zu sein, denn dies hängt von dem Vorhandensein und der Güte der Leitung ab. Indess dürfte die Behauptung wohl nicht gewagt erscheinen, dass zwischen frischen, lebenskräftigen Zellen stets ein gewisses, noch so geringes Maass von Leitung stattfindet, mindestens immer zwischen zwei benachbarten Zellen; es fragt sich nur, ob der Grad der Erregung auch die Reizschwelle überschreitet. Wird durch die Empfindung einer Zelle vermittelst Leitung in der benachbarten ebenfalls eine Empfindung hervorgerufen, so findet offenbar ein in-

rung im Einzelnen finden, welche hoffentlich dazu beitragen werden, sie dem bisher in der Anschauungsweise des practisch sinnlichen Instinctes befangenen Leser minder abstossend erscheinen zu lassen; zunächst aber wollen wir versuchen, eine solche Verdeutlichung der bisher erlangten Resultate durch eine Auseinandersetzung des All-Einen Unbewussten mit demjenigen Gottesbegriff zu erzielen, welchen unsre Gebildeten aus der Schulmetaphysik der in Europa verbreiteten Religionen in's Leben mitzubringen pflegen.

VIII.

Das Unbewusste und der Gott des Theismus.

Eine nahe liegende Frage bei dem bisherigen Stand unsrer Untersuchungen ist folgende: „Zugestanden, dass die im Individuum wirksamen Actionen des All-Einen für das Individuum unbewusst sind, was bürgt dafür, dass sie nicht im All-Einen Wesen selbst für dieses bewusste seien?“ Die einfachste Entgegnung gegen diese Bemerkung besteht in dem Hinweis auf die dem Behauptenden obliegende Beweislast; nicht mir kommt es zu, zu beweisen, dass die unbewussten physischen Functionen, welche als solche zur Erklärung des zu Erklärenden ausreichen, nicht anderseits im All-Einen bewusste seien, sondern diejenigen, welche diesen für die Erklärung der Erscheinungen völlig werthlosen und gleichgültigen Zusatz zur Hypothese hinzufügen wollen, haben die Begründung ihrer Annahme beizubringen, welche bis dahin als leere Behauptung zu betrachten und demgemäss wissenschaftlich zu ignoriren ist. Obwohl dies zur Abweisung obigen Einwandes genügen würde, so will ich doch näher auf die Sache eingehen, weil die Betrachtung dieses Punctes lehrreich für das genauere Verständniss des Unbewussten ist.

Wenn der Theismus bisher meistens so eifrig darauf gedrungen hat, Gott ein eignes Bewusstsein in der Sphäre seiner Göttlichkeit zuzugestehen, so geschah es aus zwei Gründen, die beide ihre gute Berechtigung hatten, aus denen aber etwas gefolgert wurde, was nicht aus ihnen folgt, weil an die Möglichkeit einer unbewussten Intelligenz gar nicht gedacht worden war. Diese beiden Gründe sind: erstens hinsichtlich des Menschen der Abscheu vor dem Gedanken, in Ermangelung eines bewussten Gottes als Product blinder Naturkräfte, als unbeabsichtigtes, unbewachtes, zwecklos entstehendes und zwecklos vergehendes Combinationsresultat einer zufälligen Nothwendigkeit dastehen zu müssen; zweitens hinsicht-

IX.

Das Wesen der Zeugung vom Standpuncte der All-Einheit des Unbewussten.

Wir wollen nunmehr unseren neugewonnenen Standpunct zur Beleuchtung einiger Fragen benutzen, welche theils seit Jahrtausenden die Philosophen beschäftigen, theils gerade in der Gegenwart sich ein besonderes Interesse im Publikum erobert haben. Es wird sich zeigen, wie die Lösungen, welche aus unseren bis hierher gewonnenen Principien fliessen, auf's Beste mit dem übereinstimmen, was die zu erklärenden Thatsachen fordern, und was eine mühelose Kritik von Erklärungsmöglichkeiten übrig lässt.

Die erste dieser Fragen betrifft die Natur der Zeugung. Es stritten sich früher zwei Ansichten um die Zeugung, der Creatianismus und Traducianismus. Der erstere nahm eine seelische Neuschöpfung bei jeder Zeugung, der letztere eine Ueberführung von Theilen der Elternseelen in das Kind an. Ersterer statuirt also bei jeder Zeugung ein Erschaffen aus dem Nichts, ein neues Wunder, und ist schon deshalb den gesunderen Anschauungen der Neuzeit unannehmbar, letzterer aber widerspricht den Thatsachen. Denn wenn ein Mann mit der nöthigen Anzahl Frauen jährlich bequem über hundert Kinder zeugen könnte, während der Zeit seiner Zeugungsfähigkeit also viele Tausende, und doch notorisch keine Abnahme an seiner Seele sich einstellt, so muss der bei jeder Zeugung an das Kind abgegebene Theil kleiner gewesen sein, als der viel-tausendste Theil von dem Minimum der Abnahme, welches als Verlust an der Seele noch eben gespürt werden würde. Mit einem so winzigen Stückchen Seele könnte sich aber offenbar das Kind auf die Dauer nicht begnügen, noch weniger seine Kinder und Kindeskinder, die in abnehmender Progression bald nur noch Billiontel-Seelen bekommen würden; demnach könnte das übertragene Stück

nur als Keim betrachtet werden, der eines Wachsthumes fähig ist. Unter einem Keime versteht man aber eine formelle Macht, welche fremde, materielle Elemente an sich zu ziehen und zu assimiliren, und dadurch zu wachsen im Stande ist. Wäre also die Kindesseele bei der Zeugung erst ein Keim, so fragt sich, wo sollen die fremden Elemente zu suchen sein, aus denen sie sich vergrössert. Die Materialisten antworten sehr einfach: die Seele ist ja nur ein Resultat materieller Combinationen, also mit dem Wachsen des Organismus und seiner edlen Theile wächst auch die Seele. Diese Ansicht können wir natürlich nicht acceptiren, aber sie ist wenigstens in sich klar und consequent. Fragen wir aber, wo sonst noch die anzuziehenden Elemente gesucht werden könnten, so bleibt nichts übrig, als die allgemeine Geistheit, das unpersönlich Psychische, mit einem Wort das Unbewusste; aus diesem also müsste das von den Elternseelen zur Kindesseele abgegebene Stück seinen Vergrösserungsstoff ziehen.

Wozu braucht man aber dann noch den Seelenkeim, da der organische Keim dasselbe kann? Braucht das Kind im Mutterleibe eine andere Seelenthätigkeit als die des organischen Bildens? Und wenn durch diese unbewusste Seelenthätigkeit im Gehirn ein Werkzeug zu bewusster Seelenthätigkeit geschaffen ist, braucht es dann noch eines anderen Anziehungsmittels, damit das Unbewusste auch hierauf seine Thätigkeit lenke, als das Vorhandensein dieses Organes selbst? Wozu dann noch diese widernatürliche Hypothese von den abgegebenen Seelenkeimen, bei denen man sich entweder einseitige Richtungen der Elternseelen denken muss, die zur Erklärung nichts nützen, oder gleichsam abgeschnürte, vorher ausgebrütete Diminutivseelchen — eine horrible Vorstellung!

Und wie kämen denn diese Seelenknospen dazu, gerade in die organischen Zeugungskeime hineinzufahren, da doch beide unabhängig von einander entstehend gedacht werden müssten? Wird bei jedem Samenerguss mit jedem der Millionen von Samenfäden ein Stück Seele auf gut Glück hinweggeführt, oder fährt erst dann das abgeschnürte Diminutivseelchen des Vaters in den betreffenden Samenfaden hinein, wenn derselbe das Glück gehabt hat, auf ein befruchtungsfähiges Ei seiner Gattung zu treffen? Und wie erfährt das vorräthige Diminutivseelchen des Vaters, ob und welcher Samenfaden aus einem vor Stunden oder vor Tagen erfolgten Beischlaf die Befruchtung eines Ei's herbeiführt?

Wenn die Kindesseele aus dem Borne des allgemeinen Welt-

selbstständigen Organismus wird, wenn man nicht etwa die Loslösung bei der Geburt als solchen gelten lassen will. So lange aber der Kindesorganismus ein Theil des mütterlichen ist und von diesem ernährt wird, so lange hat man es noch mit einem Vorgange zu thun, der sich von allem anderen organischen Bilden in seinem Wesen nicht unterscheidet. Dies wird am deutlichsten werden, wenn wir auf den allmählichen Fortgang von den niederen Arten der Fortpflanzung bis zu der geschlechtlichen Zeugung einen Blick werfen.

Die einfachste Art ist die Theilung, ein gewöhnlicher Fall der Vermehrung von Zellen, aber auch nicht selten bei Infusorien und anderen Thieren. Dass bei einer Theilung eines Thieres in zwei Thiere nicht von einer Theilung der Substanz der Seele die Rede sein kann, ist schon mehrfach erwähnt worden. Von der Theilung führt ein allmählicher Uebergang zur Knospenbildung, denn auch die Knospe entwickelt sich als Theil des mütterlichen Organismus, bis sie, zur selbstständigen Existenz befähigt, sich ablöst (Polypen u. s. w.).

Einen principiellen Unterschied in dem Vorgange des Bildens kann man nicht behaupten, sei es nun, dass ein Thier verloren gegangene Körpertheile neu ersetzt, sei es, dass es Knospen zur Vermehrung bildet. In den Fällen jedoch, wo die Knospen sich charakteristisch als solche darstellen, und nicht mehr mit einfacher Theilung zu verwechseln sind, lässt sich stets ihre Entwickelung aus einer in das mütterliche Gewebe an irgend einer Körperstelle eingelagerten einzelnen Zelle — Keimzelle — erkennen. Offenbar kann es nun keinen wesentlichen Unterschied machen, an welcher Stelle des mütterlichen Organismus sich die Keimzelle befindet, aus der der neue Organismus sich entwickelt, ob diese Stelle an der Längsseite, oder an einem Ende, oder an den Armen, oder in der Bauchhöhle des Thieres, oder in einer besonderen Bruthöhle liegt. Letztere beiden Fälle unterscheidet man von der Vermehrung durch Knospenbildung als Vermehrung durch Keimzellen im engeren Sinne. Die Keimzellen, die in der Bauchhöhle oder in einer besonderen Bruthöhle sich entwickeln, zeigen meistens schon eine entschiedene äussere Aehnlichkeit in Gestalt und Grösse mit den Eiern der höheren Thiere, ja man kann geradezu behaupten, sie unterscheiden sich morphologisch gar nicht von diesen.

Bei manchen Thieren (z. B. Blattläusen) wechselt bereits die Vermehrung durch Keimzellen mit der geschlechtlichen Fortpflanzung

ab, oder genügt auch eine Begattung, um mehreren auf einander folgenden Generationen hindurch die Keimzellen (oder Eier) zu befruchten. Ein zu den Dipteren gehöriges Insect, *Cecidomyia*, erzeugt durch geschlechtliche Fortpflanzung Larven, welche, unter der Rinde kranker Apfelbäume lebend, in einem, Keimstock genannten, nach Analogie des Eierstocks gebildeten Organ ohne Begattung eine Nachkommenschaft bis zu dem Grade entwickeln, dass dieselbe als lebende Junge in einer der Mutter gleichenden Gestalt zur Welt kommt. Auch bei einigen Schmetterlingen findet die merkwürdige Erscheinung der jungfräulichen Zeugung oder Parthenogenesis statt, ebenso bei einer ganzen Reihe niederer Krustenthiere; bei beiden sind die ohne Befruchtung geborenen Nachkommen ausschliesslich Weibchen, bei den Erdhummeln, Wespen und Bienen hingegen entstehen grade umgekehrt die Männchen aus unbefruchteten, die Weibchen aus befruchteten Eiern. Während bei den Bienen nur die Königin Eier legt, welche sie nach Willkür mit den von einer früheren Begattung her vorräthigen Spermatozoiden in Berührung bringen kann oder nicht, sind bei den Hummeln und Wespen die Gebärerinnen der männlichen und weiblichen Nachkommenschaft getrennte Individuen; die überwinterten Weibchen nämlich, welche sich im Herbst begattet hatten, bringen weibliche Junge hervor, diese im Frühling geborenen und unbegatteten Weibchen aber produciren erst die Männchen für die Herbstbegattung. — Die Keimzelle oder das unbefruchtete Ei entwickelt sich ganz analog dem befruchteten Ei, nur dass ersteres nicht des Anstosses der Befruchtung bedarf; doch hat man auch beglaubigte Beispiele, dass Eier von nur geschlechtlich sich vermehrenden Thieren, die notorisch unbefruchtet waren, in den Dotterfurchungsprocess eintraten, als ob sie befruchtet wären (solche Fälle wurden z. B. bei Schweineeiern vom Anatomen Bischof in München schon vor Jahren beobachtet); freilich reichte ihre Kraft nicht weit, und sie blieben auf den ersten Stadien der embryonalen Entwickelung stehen. Unter Umständen kann jedoch selbst hier der Wachsthumsprocess des Ei's bis zu einer ziemlich hohen Stufe gehen; so z. B. ist es seit lange bekannt, dass Hühner ohne Berührung mit einem Hahn bisweilen unbefruchtete Eier legen, die also von ihren mikroskopischen Anfangsstadien her einen ziemlich weiten Weg der Entwickelung zurückgelegt haben.

Das mit seiner Kopfspitze sich in die Dotterhaut einbohrende und dort wahrscheinlich seinen Inhalt mit dem Dotter endosmotisch austauschende Samenkörperchen bewirkt also zunächst nichts Anderes,

schlimmer. So gewiss aber schon der erstere Pluralismus allen berechtigten Ansprüchen der Individualität Genüge leistet, so gewiss thut dies auch die Philosophie des Unbewussten, welche dem Individuum ganz genau dieselbe Geltung einräumt wie jener metaphysiklose Pluralismus, nur dass sie zu dieser Ansicht über die reale Welt und deren Vielheit noch eine Metaphysik (und zwar, was hierbei gleichgültig ist, eine monistische Metaphysik) hinzufügt. Die Philosophie des Unbewussten ist also die wahre Versöhnung von Monismus und pluralistischem Individualismus, indem sie jede der beiden Seiten als berechtigt anerkennt, jede auf das ihr zukommende (metaphysische, resp. physisch-reale) Gebiet verweist, und beide als aufgehobene Momente in sich vereinigt. —

Aus den bisherigen Resultaten der vorhergehenden Capitel ergiebt sich die Lösung der an die Spitze dieses Capitels gestellten Fragen ohne Mühe. Wir lassen aber die Frage: Wozu ist die Individuation da? vorläufig unerörtert und betrachten nur die andere: Wie ist sie nach monistischen Principien möglich?

Allgemein gesprochen lautet die Antwort: „Die Individuen sind objectiv gesetzte Erscheinungen, d. h. es sind gewollte Gedanken des Unbewussten oder bestimmte Willensacte desselben; die Einheit des Wesens bleibt unberührt durch die Vielheit der Individuen, welche nur Thätigkeiten (oder Combinationen von gewissen Thätigkeiten) des Einen Wesens sind.“ Aber gerade damit diese allgemein gehaltene Antwort plausibel wird, muss man in's Einzelne gehen, und sich noch einmal vergegenwärtigen, durch welche Combination welcher Thätigkeiten ein Individuum entsteht, und inwiefern jedes Individuum nothwendig von jedem anderen verschieden, also einzig sein muss.

Die Individuen höherer Ordnung entstehen, wie wir (Cap. C. VI.) gesehen haben, durch Zusammensetzung aus Individuen niederer Ordnung unter Hinzutritt neuer auf das Resultat der Zusammensetzung gerichteter Thätigkeiten des Unbewussten; man muss also mit dem Begreifen der Individuation bei den Individuen niedrigster Ordnung, d. h. den Atomen, anfangen. Hier haben wir nach dem jetzigen Standpuncte der naturwissenschaftlichen Hypothesen nur zwei verschiedene Arten von Individuen, Abstossungs- und Anziehungskräfte, zu unterscheiden; innerhalb jeder dieser Gruppen findet zwischen den Individuen völlige Gleichheit statt, mit alleiniger Ausnahme des Ortes.

Weil die Atomkräfte A und B auf dieselben anderen Atome verschieden wirken, nur dadurch sind sie verschieden, und weil die Wirkungsrichtungen von A und die Wirkungsrichtungen von B sich in je einem Puncte schneiden, drückt man auch wohl diese Verschiedenheit kurz so aus: A und B nehmen verschiedene Orte ein, während doch streng genommen die Kraft gar keinen Ort einnimmt, sondern nur ihre Wirkungen sich räumlich unterscheiden. Dächte man aber zwei gleiche Atome in einem mathematischen Puncte vereinigt, so hörten sie damit nicht nur auf, unterscheidbar, sondern sogar verschieden zu sein, denn sie hörten auf, zwei Kräfte zu sein, und würden Eine doppelt so starke Kraft sein.

Hier ist also die Anwendung der oben allgemein gegebenen Antwort an sich klar und verständlich: Das Unbewusste hat gleichzeitig verschiedene Willensacte, welche sich durch ihren Vorstellungsinhalt insofern unterscheiden, als die räumlichen Beziehungen ihrer Wirkungen verschieden vorgestellt werden. Indem aber der Wille seinen Inhalt realisirt, treten diese vielen Willensacte als ebenso viele Kraftindividuen in die objective Realität; sie sind die erste, primitive Erscheinung des Wesens. Weil jede Atomkraftwirkung verschieden von jeder anderen, also einzig, vom Unbewussten vorgestellt ist, darum ist natürlich auch ihre Realisation von der jeder anderen Atomkraft verschieden, also ebenfalls einzig, unbeschadet dessen, dass sie ihrem Begriffe nach ununterscheidbar sind; die anschauende Vorstellung des Unbewussten unterscheidet sie aber ohne Begriff in ihren räumlichen Beziehungen, so gut wie man durch Anschauung den rechten Handschuh als rechten erkennt, was kein Begriff und keine Begriffscombination je im Stande ist.

Hier erinnere man sich auch, was Cap. C. I. 3) u. 4) über die Art und Weise gesagt ist, wie das Unbewusste vorstellt. Der Begriff ist ein Resultat eines Scheidungs- oder Abstractionsprocesses, aber das Unbewusste erfasst stets die Totalität seines Vorstellungsinhaltes, ohne sich auf eine Scheidung innerhalb desselben einzulassen; der Begriff ist ein Product des discursiven Denkens, ein trauriger Nothbehelf seiner Schwäche, aber das Unbewusste denkt nicht discursiv, sondern intuitiv, es denkt die Begriffe nur, insofern sie in der Intuition als integrirende, aber unausgeschiedene Bestandtheile enthalten sind, folglich kann es nicht auffallen, wenn unter den Intuitionen des Unbewussten auch solche sind, aus denen sich selbst für das discursive Denken keine Begriffe mehr ausscheiden lassen, wie z. B. die Anschauung, dass die Wirkungen der Atomkraft A

so gerichtet sein sollen, dass ihre Richtungslinien sich in diesem Puncte hier, die des Atoms B so, dass sie sich in jenem Puncte dort schneiden. Somit reducirt sich bei den Atomen die Verschiedenheit und Einzigkeit der Individuen in der That in der unmittelbarsten Weise auf die Verschiedenheit und Einzigkeit der Vorstellungen, welche die Willensacte, in denen sie bestehen, als Inhalt erfüllen, so dass je einem Individuum je ein einfacher Willensact entspricht.

Leider wurde die Materie nie als eine Combination von Willensacten des Unbewussten verstanden, so dass man das einzige Beispiel, wo das Verständniss der Individuation so einfach ist, nicht zur Hand hatte; in allen anderen Fällen aber, wo es sich um Individuen höherer Ordnungen handelt, wird das Verständniss der Individuation dadurch erschwert, dass erst eine complicirte, sich jeden Augenblick ändernde, Combination von Willensacten das Individuum bildet.

Bleiben wir noch einen Augenblick bei den Atomkräften der Materie stehen, und fragen wir nach dem Medium, durch welches die Individuation auf diesem Gebiete möglich wird, nach dem sogenannten „*principium individuationis*“, so kennzeichnet sich als solches unzweifelhaft die Verbindung von Raum und Zeit; denn wir hatten ja gesehen, dass die begrifflich gleichen Atomkräfte A und B sich nur durch die verschiedenen räumlichen Beziehungen ihrer Wirkungen, uneigentlich und kurz gesprochen durch ihre Oerter unterscheiden, und haben damals nur unterlassen, zu „ihrer Wirkungen“ hinzuzufügen: „in demselben Zeitpuncte“; dieser Zusatz ist aber zur Vervollständigung nothwendig, weil ja mit der Zeit der Ort eines Atomes wechseln kann. Das Wort *principium individuationis* ist aber nicht gut gewählt, es sollte heissen: *medium individuationis;* denn die Urheberschaft oder der Ursprung der Individuation kommt ebenso wie der von Raum und Zeit allein dem Unbewussten zu, nämlich der Vorstellung die ideale Verschiedenheit und Einzigkeit der Atome, dem Willen aber die Realität derselben.

Es könnte nun der oberflächlichen Betrachtung scheinen, dass hier nur dasselbe wie von Schopenhauer gesagt ist, der auch Raum und Zeit als das *principium individuationis* in Anspruch nimmt; jedoch waltet zwischen seiner und meiner Auffassung die Grundverschiedenheit ob, dass bei Schopenhauer Raum und Zeit nur Formen der subjectiven Gehirnanschauung sind, mit denen die (erkenntnisstheoretisch-)transcendente Realität gar nichts zu schaffen hat, dass für ihn also die ganze Individuation ein bloss subjectiver Schein ist, dem ausserhalb des Hirnbewusstseins keine Wirklichkeit entspricht.

Nach meiner Auffassung dagegen sind Raum und Zeit ebensowohl Formen der äusseren Wirklichkeit als der subjectiven Hirnanschauung, freilich nicht Formen des (metaphysisch-)transcendenten Wesens, sondern nur seiner Thätigkeit, so dass die Individuation nicht bloss eine Scheinrealität für das Bewusstsein, sondern eine Realität, abgesehen von allem Bewusstsein, hat, ohne doch darum Vielheit der Substanz zu bedingen.

Es ist hier der springende Punct für das Verständniss des Begriffs der objectiven Erscheinung im Gegensatz zu Kant-Fichte-Schopenhauer's bloss subjectiver Erscheinung. Die Möglichkeit einer Vielheit und Individuation, unabhängig von dem sie vorstellenden Bewusstseinssubject, hängt an der Bedingung, dass das *principium* oder *medium individuationis* ein von der Anschauung des Bewusstseinssubjects unabhängig gegebenes sei, d. h. dass Raum und Zeit nicht bloss Anschauungsformen, sondern auch Daseinsformen des an sich (d. h. unabhängig von der Vorstellung des Bewusstseinssubjects) Seienden seien; wer dies leugnet, muss nothwendig auch das leugnen, dass eine andere als die von der bewussten Vorstellung gesetzte Vielheit und Individuation existiren, muss also leugnen, dass er und sein Weib zwei unabhängig von seiner Vorstellung seiende Individuen seien. Nun ist aber das Wesen der Materie nur Wille und Vorstellung und zwar Eines wie das Wesen alles Seienden; die Vielheit liegt nur in der Action, und ist reale Vielheit nur insofern zugleich ein Aufeinandertreffen der Willensacte stattfindet (Ein Atom wäre kein Atom). Hiermit ist aber zugleich gesagt, dass die Vielheit und Individuation (also auch die Realität, das Dasein und die Existenz) nur in der Aeusserung der metaphysischen Kraft, (vgl. oben S. 171—173), nur in der Action der Substanz, nur in der Manifestation des verborgenen Grundes, nur in der Objectivation des Willens, nur in der Erscheinung des Einen Wesens liegen. Die Vielheit soll also einerseits nicht blosse subjective Erscheinung (des an sich Seienden), andererseits aber doch blosse Erscheinung des Einen Wesens sein, deshalb nennen wir sie objective Erscheinung. Ebenso nennen wir Raum und Zeit als Individuationsprincip der Vielheit der objectiven Erscheinungen objective Erscheinungsformen.

Hätte sich Schopenhauer nicht so sehr in seine unglückliche Anlehnung an Kant verrannt, so hätte er nothwendig das Richtige aussprechen müssen, während er jetzt dabei beharrt, dass die ganze Vielheit der Welt erst Existenz erhält durch das erste thierische

aber seine Thätigkeit als ausserzeitlich denken, da die Thätigkeit sofort die Zeit setzt, es sei denn, dass man auch in Null-Zeit eine Thätigkeit als möglich annehmen wolle, in welchem Falle sie eben auch im Moment wieder erlischt; der Charakter aber, der die Lebenszeit des Individuums hindurch dauern soll, fordert offenbar auch eine Thätigkeit des allgemeinen Willens, die ebenso lange dauert. Anders ausgedrückt, die Lehre vom intelligibeln Individualcharakter ist ein Widerspruch gegen das monistische Princip, ein Widerspruch auch gegen die transcendentale Idealität von Raum und Zeit. Denn im Intelligibeln fehlt das *principium individuationis*, folglich auch die Vielheit und die Individualität, folglich auch die vielen Individualcharaktere. Der Individualcharakter setzt das Individuum oder vielmehr die Individuen, also die Vielheit, die Individualität, kurz die Welt der Erscheinung voraus, er wird wie diese erst möglich durch die Zeit, durch die zeitliche Thätigkeit des allgemeinen intelligibeln Wesens.

Wenn sich dies nun so verhält, so ist erstens nicht ohne Weiteres einzusehen, warum die Charaktere der verschiedenen Individuen nicht alle typisch gleich sind, was doch viel natürlicher wäre; zweitens aber ist noch weniger einzusehen, warum, wenn die Charaktere doch einmal factisch unter einander so verschieden sind, jeder einzelne sich während der Dauer des Lebens, d. h. die ganze Zeit, wo diese bestimmte Thätigkeit des allgemeinen Willens existirt, sich gleich bleiben und nicht vielmehr sich beständig ändern solle.

Metaphysisch viel plausibler ist die Annahme der französischen Naturalisten, dass nur typische Artcharaktere, nicht aber Individualcharaktere angeboren seien, dass aber durch Aenderung des Charakters in verschiedenem Sinne die Individualcharaktere sich allmählich herausbilden. Bei dieser Annahme befreundet man sich rückwärts viel leichter mit der All-Einheit des allgemeinen Wesens, denn die individuellen Abänderungen des ursprünglich gleichen Artcharakters lassen sich alsdann auf verschiedene Hirneindrücke zurückführen, deren jeder eine bleibende Veränderung im Hirne zurücklässt, welche bewirkt, dass hinfort eine Molecularbewegung in demselben Sinne, wie die durch jene Eindrücke hervorgerufene, leichter als eine im heterogenen Sinne entsteht (Bd. I, S. 28—29). Es ist dies die Art, wie überhaupt die Gewohnheit eine Macht wird, in specieller Anwendung auf den Charakter. Das erste Handeln in einem bestimmten Sinne wird unter Annahme eines noch unbestimmten Charakters rein durch die Motive entschieden; in welcher Art und Stärke

dieselben an den Menschen herantreten, hängt von äusseren Verhältnissen ab. Ist aber die erste Handlung in einem bestimmten Sinne ausgefallen, so werden für den nächsten ähnlichen Fall die Motive, welche für die nämliche Entscheidung wie das vorige Mal wirken, einen gewissen, wenn auch noch so unmerklichen Vorzug gegen die entgegengesetzten Motive erlangt haben, welcher sich bei jeder in demselben Sinne ausfallenden Entscheidung erhöht.

So bildet sich die Eigenschaft heraus, dass gewisse Motive bei diesem Individuum eine grössere, andere eine geringere Wirkung üben, als durchschnittlich auf den typischen Artcharakter, und die Summe aller dieser Prävalenzen ist der Individualcharakter.

Nach dieser Ansicht entsteht mithin der Individualcharakter zunächst durch eine individuelle Beschaffenheit des Hirnes, die durch frühere, von äusseren Verhältnissen bedingte Eindrücke erzeugt ist; denn nur auf das Organ des Bewusstseins, nicht auf das Unbewusste kann die Gewohnheit einen directen Einfluss haben. Nichtsdestoweniger ändert sich mit der Beschaffenheit des Hirnes auch die Art der Thätigkeit, welche das Unbewusste auf dasselbe richtet; denn diese ändert sich mit jeder Aenderung des Organismus, und das Hirn ist eines der wichtigsten Theile desselben. Das Unbewusste ruft auf ein Motiv im Gehirn für gewöhnlich immer die am leichtesten sich ergebende Reaction hervor; nur wo besonders wichtige, namentlich generelle Interessen bei einer Handlung auf dem Spiele stehen, kann man annehmen, dass es sich der Mühe unterzieht, mit einer anderen als dieser am leichtesten sich ergebenden Reaction auf den Reiz des Motivs zu antworten, wie dieser Fall eintritt bei allem Handeln nach unbewussten Zwecken, wo also die Reaction, welche sonst unmittelbar dem Motive entsprechen würde, ausbleibt oder überboten wird durch eine andere, ausschliesslich durch unbewusste Zwischenglieder bedingte. In allen Fällen aber, wo das Unbewusste kein so erhebliches Interesse hat, dass es der Mühe lohnen würde, die am leichtesten sich ergebende Reaction durch eine andere zu ersetzen, wird auch eine gewohnheitsmässige Aenderung dieser am leichtesten sich ergebenden Hirnreaction eine Aenderung der Thätigkeit des Unbewussten zur Folge haben; die Art dieser Thätigkeit ist aber der Charakter selbst, — wie wir früher (Cap. B. IV.) sagten, des Menschen eigenstes Wesen. Es ist kein Widerspruch, dass dieser Charakter im Unbewussten liegt, und doch seine Beschaffenheit durch das Hirn, das specifische Organ des Bewusstseins, mit bedingt werden soll; denn das Organ des Bewusstseins

des Rückenmarks epileptisch gemacht worden waren, vererbten diese Krankheit auf ihre Nachkommen. Im Allgemeinen vererben sich erworbene Eigenschaften um so leichter, je weniger sie den Arttypus stören, in je minutiöseren organischen Veränderungen sie bestehen. Letzteres ist aber in hohem Grade bei allen Hirndispositionen zu gewissen Schwingungszuständen der Fall. Es ist eine bekannte Erfahrung, dass die Jungen von gezähmten Thieren zahmer werden, als die jung eingefangenen von wilden, dass von Hausthieren wieder diejenigen Jungen am zahmsten, folgsamsten, gelehrigsten u. s. w. zu werden versprechen, die von den zahmsten, folgsamsten, gelehrigsten Eltern stammen. Jede Dressur eines Thieres nach einer bestimmten Richtung bietet um so mehr Aussicht auf Erfolg, je weiter die Dressur der Eltern in derselben Richtung gediehen war. Junge undressirte Jagdhunde von ausgezeichneten Eltern machen bei der Jagd fast von selbst Alles ziemlich richtig, während bei Hunden, die von Eltern stammen, welche nie zur Jagd gebraucht wurden, die Jagddressur eine furchtbare Arbeit ist. Söhne aus Reiterfamilien bringen Sitz und Balance schon zum ersten Versuch mit. Dies Alles sind Beispiele von erworbenen Eigenschaften, welche sich dennoch vererben. Sie gehören ganz und gar mit zum Gegenstande unserer Betrachtung, dem Individualcharakter im weiteren Sinne, d. h. der Summe von körperlichen und geistigen Merkmalen, welche ein Individuum höherer Ordnung (auch abgesehen von seiner räumlichen Besonderung durch den eingenommenen Ort und den in Besitz genommenen Stoff) von allen anderen Individuen unterscheidet.

Wenn wir bei der Betrachtung des menschlichen Individualcharakters bisher den engeren Sinn von Charakter in's Auge fassten, so geschah dies nur, weil sich um letzteren die Controversen hauptsächlich bewegen, nicht als ob die Unterschiede in den geistigen Anlagen, Fähigkeiten und Talenten nicht ebenso wesentlich bei Begründung individueller Unterschiede wären. Wer jedoch unserer Entwickelung über den Charakter im engeren Sinne beistimmend gefolgt ist, der wird ohne Weiteres einsehen, dass letztere Unterschiede noch viel weniger auf eine andere Weise entstehend gedacht werden dürfen, und es wäre deshalb eine Wiederholung der Entwickelung für dieselben ganz überflüssig. Wie wenig der Charakter im engeren Sinne von den geistigen Anlagen zu trennen ist, geht schon daraus hervor, dass einerseits der Besitz einer intellectuellen Anlage oder Fähigkeit stets von dem Trieb, sie zu benutzen, begleitet ist, und dass andrerseits der Charakter im engeren Sinne bereits geistige

Anlage einschliesst, da er die Summe der Reactionsmodi des Willens auf verschiedene Arten von Motiven ist, und jeder Reactionsmodus nur dadurch zu einem eigenthümlichen wird, dass das bei einem gegebenen Motiv resultirende Wollen einen eigenthümlichen (von dem anderer Individuen) abweichenden Vorstellungsinhalt besitzt. Ist also der Charakter angeboren (d. h. ererbt), so ist auch der eigenthümliche Vorstellungsinhalt angeboren, dessen Gewolltwerden bei gegebenem Motiv die Eigenthümlichkeit des angeborenen Reactionsmodus ausmacht. Ein Vorstellungsinhalt kann aber nur angeboren sein als (ererbte) schlummernde Gedächtnissvorstellung, d. h. als moleculare Hirndisposition zu gewissen Schwingungsarten (Bd. I S. 28—29). In dieser Art ist z. B. das Verhalten des undressirten jungen Jagdhundes (seine Aufmerksamkeit auf Wild, sein Stutzen, seine Neigung zum Apportiren geworfener Gegenstände) durch ein von seinen Vorfahren ererbtes Gedächtniss zu erklären, so aber, dass die aus den ererbten Hirndispositionen auf geeignete Veranlassung auftauchenden (Erinnerungs-) Vorstellungen nicht als Erinnerungen bewusst werden, sondern nur als Inhalt der durch jene Veranlassungen (Motive) hervorgerufenen Willensacte auftreten. (Hier zeigt sich eine eigenthümliche Bestätigung zu Plato's Erklärung des Lernens als Erinnerung aus einem früheren Leben, nur dass die Gültigkeit dieser Erklärung eine sehr beschränkte ist, und das frühere Leben nicht demselben Individuum angehörte). Auch bei Menschen setzt sich ein grosser Theil der äusserlichen Manieren und Eigenthümlichkeiten der Haltung, der Bewegung und des Benehmens aus ererbten Hirnprädispositionen der mit denselben Eigenthümlichkeiten behafteten Vorfahren zusammen. Dass gewisse geistige Talente durch mehrere Generationen in einer Familie erblich sind, beweisen zahlreiche Beispiele (Maler, Mathematiker, Astronomen, Schauspieler, Feldherren u. s. w.). Alle solche ererbte Prädispositionen wirken aber dazu mit, um die gesammte Individualität des Menschen in seiner Einzigkeit zu constituiren.

Ich füge nur noch hinzu, dass, während der Charakter im engeren Sinne sich durch Kreuzung immer wieder ausgleicht, und im Wesentlichen für das Menschengeschlecht ziemlich auf derselben Stufe bleibt, — wenn auch die Gegensätze innerhalb desselben immer reicher ausgebildet und immer schärfer zugespitzt werden, — dass die geistigen Anlagen und Fähigkeiten im Menschengeschlechte in einer fortwährenden Steigerung begriffen sind. Dies kommt daher, dass die verschiedenen Charaktere, insoweit sie nicht

mit Egoismus nothwendig sofort Verletzung des Anderen Behufs des eigenen Vortheils, d. h. Unrecht, Böses, Unsittlichkeit u. s. f. Dies Alles ist also ein nothwendiges, um der Individuation willen unvermeidliches Uebel, wie ich schon Cap. A. VIII. S. 163 im Gebiete organischer Einrichtungen darauf hingewiesen habe, dass gewisse unvermeidliche Uebelstände trotz ihrer Zweckwidrigkeit gegen gewisse Zwecke ertragen werden müssen, weil ihre Umgehung eine Zweckwidrigkeit gegen noch wichtigere Zwecke sein würde.

Zu bewundern ist also nur die Weisheit des Unbewussten, die erstens als Gegengewicht gegen den nothwendigen Egoismus jene anderen Instincte, wie Mitleid, Wohlwollen, Dankbarkeit, Billigkeitsgefühl und Vergeltungstrieb, in des Menschen Brust gelegt hat, welche zur Verhütung vieles Unrechtes und Erzeugung positiver Wohlthaten dienen, und von welchen der Vergeltungstrieb und das Billigkeitsgefühl in Verbindung mit dem Staatenbildungstriebe nach Uebertragung der Vergeltung an die Staatsgewalt die Idee der Gerechtigkeit erzeugen, welche nun ihrerseits durch die in Aussicht gestellte Strafe die Unterlassung des Unrechtes zu einer Sache des Egoismus macht, so dass dieser sich selbst in seinen Ueberschreitungen aufhebt.

Aber ganz abgesehen von dieser bewunderungswürdigen Einrichtung sind und bleiben doch Sittlichkeit und Gerechtigkeit immer nur Ideen, die bloss in Bezug auf das Verhalten der Individuen zu einander, oder zu den aus den Individuen gebildeten Corporationen eine Bedeutung haben, aber auf das innere Wesen der Individuen angewendet, d. h. auf das All-Einige Unbewusste — abgesehen von der Form seiner Erscheinung — bedeutungslos werden. Da nun aber das All-Eine letzten Endes nur insoweit an der Welt interessirt sein kann, als es mit seinem Wesen an ihr betheiligt ist, in ihr drin steckt, und da die Form der Erscheinung wohl wichtiger Durchgangspunct, aber, abgesehen von ihrer Rückwirkung auf das Wesen selbst, unmöglich letzter Zweck sein kann, so werden auch Sittlichkeit und Gerechtigkeit als formelle Ideen in Bezug auf ihren teleologischen Werth für das Unbewusste nur nach einem solchen Maassstabe gemessen werden können, der ausschliesslich ihre Wirkung auf dessen Wesen berücksichtigt.

Diesen giebt aber allein die durch Sittlichkeit und Unsittlichkeit, durch Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in sämmtlichen Betheiligten, handelnden wie leidenden Individuen, erzeugte Summe von Lust und Schmerz, denn diese erst sind etwas ganz Reales, nicht wie Sittlichkeit und Gerechtigkeit blosse Bewusstseinsideen, und das Unbewusste ist das gemeinschaftliche Subject, welches sie in allen den verschiedenen Bewusstseinen fühlt. Also nicht an sich kann sittliches Handeln für das Unbewusste einen Werth haben, sondern nur, insofern es die Summe des von ihm zu fühlenden Leides verringert; nicht an sich, auch nicht um der Sittlichkeit willen kann die Gerechtigkeit einen Werth haben, sondern nur insofern sie durch Verminderung unsittlichen Handelns das zu fühlende Leid vermindert. Wenn also auch Sittlichkeit und Gerechtigkeit als solche nicht Zwecke im Weltprocesse sein können, so könnten sie es wohl um der Glückseligkeit willen sein, wenn diese, als ein das Wesen des Unbewussten unmittelbar betreffender Gegenstand, als Zweck betrachtet werden darf, was man zunächst wohl meinen sollte. Als Zwecke in solchem relativen Sinne können aber Sittlichkeit und Gerechtigkeit allerdings ohne Widerspruch mit den Thatsachen betrachtet werden, da in der That die schon erwähnten Instincte, besonders aber die mehr und mehr sich vervollkommnende Gerechtigkeitspflege als Mittel zur Verminderung des unsittlichen und ungerechten Handelns anerkannt werden müssen. Gänzlich ablegen aber müssen sie ihren Anspruch auf absolute Gültigkeit, und sich mit einer sehr untergeordneten relativen Bedeutung bescheiden, wobei noch hinzukommt, dass, wie die Unsittlichkeit ein unvermeidlicher Uebelstand ist, ohne den keine Individuation möglich ist, so die Anforderung einer directen göttlichen Gerechtigkeitspflege ein theologischer Unverstand ist, der um eines ganz geringfügigen Nutzens willen die Welt unaufhörlich aus den Fugen ihrer Gesetze rücken müsste. Von der Glückseligkeit, d. h. der möglichsten Verminderung des Schmerzes und der möglichsten Erhöhung der Lust, sollte man nun allerdings meinen, dass sie als etwas das Wesen des Unbewussten selbst Betreffendes, ganz Reales, *eo ipso* Zweck sein müsste, besonders da kein anderes Subject zum Fühlen des Schmerzes und der Lust da ist, als das All-Einige Unbewusste; dem entsprechend sehen wir auch in der That eine Menge Veranstaltungen zur Abwehrung des Schmerzes und Erhöhung der Lust getroffen.

Ebenso wenig können wir läugnen, dass unter Voraussetzung der Individuation und des damit zusammenhängenden Egoismus die unabweisbare Nothwendigkeit des Schmerzes im Kampfe um's

Dasein und im Tode des Individuums gegeben ist; gleichwohl finden wir eine Menge Thatsachen, die in Bezug auf die Glückseligkeit als zweckwidrig erscheinen, und nur dadurch zu begreifen sind, wenn die anderen Zwecke, denen sie dienen, z. B. Vervollkommnung des Bewusstseins u. s. w., wichtiger als die Glückseligkeit sind; ja schon bei der Individuation selbst ist dies der Fall. Nun können wir aber schlechthin nicht begreifen, wie es einen Zweck geben soll, der der Glückseligkeit vorangehen könne, da doch nichts directer als diese das Wesen des Unbewussten angehen kann; wir können nicht begreifen, wie es etwas geben könne, was ein Opfer an Glückseligkeit lohnt, es sei denn die Aussicht einer höheren Glückseligkeit, oder was das Aufsichnehmen eines Schmerzes lohnt, es sei denn die Aussicht auf Vermeidung eines grösseren Schmerzes; das hiesse ja sonst die Zähne in sein eigenes Fleisch schlagen. Wenn also wirklich Glückseligkeit der höchste Zweck sein soll, so kann es nur solche Leiden geben, die unvermeidlich sind, um dafür auf einer anderen Seite, oder in einem späteren Stadium des Processes eine um so höhere Glückseligkeit zu erlangen, oder wenigstens um noch grösseren, umfassenderen, oder langwierigeren Leiden vorzubeugen. Wenn aber hierzu keine Aussicht wäre, so wäre die Existenz eines Weltprocesses oder einer Welt überhaupt vernünftigerweise nicht zu begreifen, und die Erreichung weiss Gott welcher anderen Zwecke könnte für die Uebernahme eines die Lust überwiegenden Schmerzes keinen vernünftigen Grund abgeben.

Hier ist nun der Punct, von dem aus wir wieder auf Leibniz zurückkommen können. Denn es wäre doch zu sehr zu verwundern, wenn die Begriffsverwechselung zwischen der vollkommenen Welt als bestmöglichen, und der vollkommenen Welt als durchweg guten und makellosen, bei einem so feinen Kopfe wie Leibniz nicht eine versteckte Unterlage hätte, welche die Tendenz der Theodicee in gewissem Sinne rechtfertigt. Diese ist aber auch allerdings vorhanden; denn nicht, wie vorgegeben, um die Bestmöglichkeit der Welt zu retten, suchte Leibniz ihren Werth durch die Privativität des Uebels und des Bösen zu erhöhen, sondern um den Schöpfer wegen seiner Schöpfung zu rechtfertigen.

Nämlich unter allen möglichen Welten ist der Fall nicht mit inbegriffen, dass keine Welt geschaffen werde, weil eben keine Welt auch keine Welt, also auch keine der möglichen Welten ist; sollte sich nun herausstellen, dass diese bestehende

Welt schlechter als keine ist, so würde den Schöpfer der Vorwurf treffen, warum er sie überhaupt geschaffen habe, da es doch vernünftiger gewesen wäre, keine zu schaffen. Dann würde die Schöpfung als solche, ganz abgesehen davon, wie sie ausgefallen ist, einem unvernünftigen Act ihren Ursprung verdanken, und man hätte dann nur die Wahl, entweder anzunehmen, dass die Vernunft des Schöpfers an diesem ursprünglichen Acte keinen Antheil habe, und dass ihr nur die Aufgabe zugefallen sei, den ohne ihr Zuthun gesetzten, über die Existenz entscheidenden Anfang auf die bestmögliche Weise fort- und durchzuführen, oder aber zuzugeben, dass die im Einzelnen unbestreitbare Weisheit des Schöpfers im Ganzen in einen fundamentalen Irrthum verfallen und mithin sich selbst völlig untreu geworden sei, wenn man nämlich die Behauptung aufrecht erhalten will, dass bei jenem ursprünglichen Acte die Totalität des Schöpfers betheiligt gewesen sei, also auch seine Vernunft. Die zweite Annahme ist zu monströs; wie könnte die Allweisheit sich selbst so untreu werden, gerade in dem wichtigsten Momente die grösste Unvernunft zu begehen? Auf die erste Annahme wollte und konnte aber Leibniz ebenso wenig eingehen, weil er innerhalb Gottes keine Mehrheit der Attribute anerkannte. Folglich blieb ihm nur übrig, sich im Voraus gegen die Möglichkeit zu sichern, dass diese Welt sich als schlechter wie keine herausstellen könnte, und zu diesem Zwecke erfand er die Lehre von dem privativen Charakter des Uebels.

Wir, die wir uns die Unbefangenheit der Betrachtung vor Allem zu wahren suchen, werden im nächsten Capitel die Frage empirisch zu lösen versuchen, ob diese Welt ihrem Nichtsein vorzuziehen oder nachzustellen sei. Sollte sich dann das Letztere ergeben, so werden wir uns der Consequenz nicht verschliessen, dass die Existenz der Welt einem unvernünftigen Act ihre Entstehung verdanke, werden aber nicht annehmen, dass die Vernunft selbst in diesem einen Puncte plötzlich unvernünftig geworden sei, sondern dass derselbe nur deshalb ohne Vernunft vollzogen sei, weil die Vernunft nicht bei ihm betheiligt war. Dies wird uns dadurch möglich, weil wir zwei Thätigkeiten im Unbewussten kennen, von denen die eine, der Wille, eben die an sich unlogische (nicht antilogische, sondern alogische), vernunftlose ist. Da wir nun rückwärts schon längst wissen, dass alle reale Existenz dem Willen ihre Entstehung verdankt, so wäre schon *a priori* nur

theiligten hervorgerufen wird. Erst nach Anrechnung des hierbei sich ergebenden Schmerzüberschusses kann man an die Betrachtung ihres Lebens selbst gehen. Dazu empfehle ich das Capitel „Mütterwahnsinn“ aus Bogumil Goltz: „zur Charakteristik und Naturgeschichte der Frauen.“

In der ersten Zeit überwiegt die sehr beträchtliche Unbequemlichkeit und Schererei der Pflege, beziehungsweise der Aerger mit sorglosen Dienstboten, alsdann der Verdruss mit den Nachbarn und die Sorge um Krankheiten, dann die Sorge, die Töchter zu verheirathen und der Kummer über die dummen Streiche und Schulden der Söhne; zu alledem kommt die Sorge der Aufbringung der nöthigen Mittel, die bei armen Leuten in der ersten, bei gebildeten Classen in den späteren Zeiten am grössten ist. Und bei aller Arbeit und Mühe, allem Kummer und Sorge und der steten Angst, sie zu verlieren, was ist das reelle Glück, das die Kinder dem bereiten, der sie hat? Abgesehen von dem Zeitvertreib, den sie als Spielzeug gewähren, und von der gelegentlichen Befriedigung der Eitelkeit, durch die heuchlerische Schmeichelei der gefälligen Frau Nachbarin, — die Hoffnung, nichts als die Hoffnung auf die Zukunft.

Und wenn die Zeit kommt, diese Hoffnungen zu erfüllen, und die Kinder nicht vorher gestorben und verdorben sind, verlassen sie das elterliche Haus, gehen ihren eigenen Weg, meist in die weite Welt hinaus, und schreiben sogar am häufigsten nur dann, wenn sie Geld brauchen. Soweit also jene Hoffnung egoistisch ist, trügt sie immer, soweit sie aber bloss für das Kind, nicht auf das Kind hofft, wie da?

Von Allem kommen, wie wir sehen werden, die Menschen im Alter zurück, nur von der Einen Illusion des einzigen ihnen gebliebenen Instinctes nicht, dass sie auf dasselbe erbärmliche Dasein, dessen Eitelkeit sie an sich selbst in jeder Beziehung erkannt haben, für ihre Kinder ihre Hoffnungen bauen. Wenn sie alt genug werden, so dass sie auch ihre Kinder alte Leute werden sehen, kommen sie freilich auch davon zurück, doch dann fangen sie bei den Enkeln und Urenkeln von vorne an; — der Mensch lernt nie aus.

5. Eitelkeit, Ehrgefühl, Ehrgeiz, Ruhmsucht und Herrschsucht.

Liebe, Ehre und Erwerbstrieb sind im geistigen Gebiete wohl die drei mächtigsten Triebfedern. Hier befassen wir uns mit der zweiten. Man kann die Ehre in eine objective und subjective Ehre

trennen. Die objective Ehre eines Menschen ist allgemein ausgedrückt seine Werthschätzung durch Andere.

Man kann die objective Ehre eintheilen in:

- Positive Ehre.
  - A. Ehre des äusseren Werthes:
    - a. Ehre des Besitzes,
    - b. „ „ Standes,
    - c. „ „ Ranges,
    - d. „ der Schönheit.
  - B. Ehre des inneren Werthes:
    - a. Ehre der Arbeit,
    - b. „ „ Intelligenz und Bildung,
    - c. moralische Ehre,
      - α) der Nächstenliebe,
      - β) der Gerechtigkeit,
    - d. bürgerliche Ehre,
    - e. weibliche (Sexual-) Ehre.
- Negative Ehre.

Die negative Ehre besitzt Jeder von selbst, bis er sie verliert, die positive Ehre muss man durch Umstände (Geburt, Handlungen, Leistungen) erlangt haben. Erstere bezeichnet nur den Nullpunct des Werthes, letztere übersteigt denselben positiv. Die Ehre des Besitzes beruht auf Macht, die des Standes auf Macht und Leistungen, verknöchert aber leicht in aus früheren Zeiten herüberragenden Formen; die Ehre des Ranges ist, insoweit sie über die Ehre der mit dem Range verknüpften Macht und Arbeit hinausgeht, eine künstliche Schöpfung des Staates, um niedrige Gehälter zahlen zu können; die Ehre der Schönheit muss man nicht bei uns, sondern bei Völkern suchen, die Sinn für Schönheit haben (alten Griechen); die Ehre der Arbeit ist dem volkswirthschaftlichen Werthe der Arbeit proportional; die der Intelligenz und Bildung ersetzt besonders da die Ehre der Arbeit, wo die geistige Arbeit gar nicht als Arbeit begriffen wird (Achtung des Bauern vor Gelehrsamkeit); die moralische Ehre ist positiv nur in der werkthätigen Liebe, die der Gerechtigkeit ist bloss negativ, ebenso wie die bürgerliche und sexuale Ehre, welche letztere nur beim Weibe existirt.

Die subjective Ehre ist doppelter Natur; die directe subjective Ehre eines Menschen ist seine Werthschätzung seiner selbst, die indirecte ist seine Werthschätzung der Werthschätzung seiner durch Andere, oder seine Werthschätzung der objectiven Ehre.

Erstere heisst Selbstschätzung, Selbstachtung, Selbstgefühl, Stolz;

Man denke z. B an eine junge Bühnensängerin; sie steigt von Stufe zu Stufe auf eine gewisse Höhe in der Gunst des Publicums; die mit dieser Stufe der Gunst verbundenen Triumphe nimmt sie als ihr Recht in Anspruch, das Leben in ihnen ist ihr wie die Luft, die sie athmet, sie ist empört, wenn sie einmal ausbleiben. Aber eine jüngere kommt endlich und drängt sie in die zweite Reihe, wie sie es mit ihren Vorgängerinnen gemacht hat, und das Herabsinken von ihrer Höhe ist ihr tausendmal schmerzlicher, als das Ersteigen derselben ihr genussreich war, während sie das Verweilen auf derselben kaum als Glück empfunden.

Wie in diesem Beispiele, so ist der Verlauf mit allem Ehrgeiz und Ruhmsucht; selbst wo die Leistungen oder Werke bleiben, behaupten sie nicht immer das gleiche Interesse im Publicum.

Nun kommt aber zu alledem noch hinzu, dass der Ehrgeiz eitel ist, d. h. auf Illusion beruht. Selbst die Werthschätzung, wie sie in der objectiven Ehre vorliegt, beruht schon zum Theil auf Illusion; ich erinnere nur an die künstlich aufgeblähte Ehre des Ranges und des aus dem Mittelalter überkommenen, aber bei uns in seiner Bedeutung bereits fast abgestorbenen Adels. Und selbst, wo der Werth, den die objective Ehre schätzt, kein illusorischer ist, ist doch ihre Schätzung gar zu oft falsch. Das *vox populi vox dei* gilt nur in Fragen, die für die Entwickelung des Volkes Lebensfragen sind, und wo in Folge dessen das Unbewusste instinctiv das Urtheil der Masse leitet. In allen anderen Dingen ist die *vox populi* so blind, vom Scheine geblendet, von Claqueurs verführt, dem Gemeinen ergeben und verständnisslos für das Gute, Wahre und Schöne, dass man vielmehr immer darauf rechnen kann, sie sei auf Irrwegen. (Vgl. Schopenhauer, Parerga II. Cap. XX.) Man kann in allen solchen Sachen, die nicht Lebensfragen der Entwickelung, oder gar von der Wissenschaft schon endgültig gelöst sind, *a priori* darauf schwören, dass die Majoritäten Unrecht und die Minoritäten Recht haben; ja sogar das Gemeinsamurtheilen ist so schwer, dass, wo eine Menge gescheuter Leute sich vereinigen, sie zusammen gewiss bloss eine Dummheit zu Stande bringen.

Einem solchen Urtheile giebt derjenige sein Lebensglück in die Hände, welcher den Ehrgeiz zu seinem Leitstern macht. Schon im Kleinen würde sich gewiss Keiner mehr um die Urtheile der Menschen kümmern, dem man alle Verläumdungen und schlechten Beurtheilungen auf einmal vorlegen könnte, die von seinen Freunden und Bekannten hinter seinem Rücken über ihn ausgesprochen sind. Und

nun gar der Ehrgeiz, welcher nach Orden, Würden und Titeln hascht! Jedermann weiss, dass sie nicht dem Verdienst, sondern im besten Falle dem vom Zufall Begünstigten oder dem Dienstalter, dem mit Vetterschaften und Fürsprechern Versehenen, dem Kriecher und Schmeichler, oder auch als Lohn für unsaubere Gefälligkeiten zu Theil werden, und doch — unglaublich zu sagen — sind die Menschen danach lüstern!

Gesetzt nun aber, der Gegenstand der objectiven Ehre hätte einen Werth, und die Beurtheilung derjenigen, in deren Urtheil die objective Ehre besteht, wäre richtig, so wäre der Ehrgeiz doch eitel. Denn was kann es für den Menschen für einen Werth haben, was Andere von ihm denken und urtheilen? Doch keinen anderen, als insofern die Art ihres Handelns gegen ihn durch ihr Urtheil über ihn mitbestimmt wird! Hierbei ist einem aber die Meinung als solche ganz gleichgültig, und wird nur als Mittel betrachtet, um dadurch ein bestimmtes Handeln der Menschen zu erzielen; dies ist also kein Ehrgeiz im gewöhnlichen Sinne, so wenig man den geldgeizig nennen kann, der nach vielem Gelde strebt, aber Alles, was er einnimmt, auch ausgiebt; erst dass man in die objective Ehre als solche einen Werth setzt, macht den Ehrgeiz und das Ehrgefühl aus, und dass mit der objectiven Ehre dann theilweise auch die Handlungsweise der Menschen gegen den Geehrten eine andere, ihm vortheilhaftere wird, ist nur eine gern mitgenommene accidentielle Folge.

Meistens wird sich ja auch die Modification des Handelns darauf beschränken, dass das Benehmen ehrerbietiger wird, also auf einen Ausdruck der Zuerkennung der objectiven Ehre, der dem Verständigen ebenso gleichgültig, als die Meinung der Menschen selbst sein muss; wahrer Nutzen fliesst aus der positiven objectiven Ehre fast gar nicht, nur Schaden aus der verletzten negativen Ehre, so dass schliesslich alle reale Bedeutung der objectiven Ehre darin besteht, dass man sich vor Schaden durch Verletzung der negativen Ehre zu hüten hat. Jeder subjective Werth einer objectiven Ehre als solchen beruht aber offenbar auf Einbildung, denn der Schauplatz meiner Leiden und Freuden ist doch mein Kopf und nicht der Kopf Anderer, also kann es meinem Wohle und Wehe an und für sich doch nichts nehmen oder hinzufügen, was andere Leute über mich denken, mithin kann ihre Meinung als solche für mich keinen effectiven Werth haben, folglich ist der Ehrgeiz eitel. Das Ehrgefühl, das sich nach unserer Erklärung auf die negative Ehre bezieht, ist

zwar an und für sich ebenso nichtig, aber es kann doch wenigstens mit Recht für sich anführen, dass, wenn man einmal unter Menschen lebt, man doch wenigstens so thun müsse, als läge einem etwas an der objectiven negativen Ehre, weil sonst die Anderen über einen herfallen, wie die Krähen über die Eule bei Tage.

Wenn ich hiermit Ehrgefühl und Ehrgeiz für eitel und illusorisch erkläre, so ist damit über den Werth der Gegenstände der Ehre noch keineswegs ein Urtheil gefällt; ich habe sogar theilweise vor denselben die grösste Hochachtung, z. B. vor der Sittlichkeit. Wenn aber solche Gegenstände einen Werth haben, so haben sie ihn nicht deshalb, weil sie Gegenstände der Ehre sind, wie wohl gar die verkehrte Welt meint, sondern weil sie unmittelbar beglücken. Am deutlichsten ist dies beim Nachruhm; ein Spinoza kann doch wahrlich davon nichts haben, dass der Studiosus N. sagt: „das war ein gescheuter Kopf"; sondern dass er im Stande war, solche Gedanken zu fassen, davon hatte er etwas. Allerdings kann das Beglückende für mein Bewusstsein auch darin liegen, dass ich mir bewusst bin, zum Besten Anderer etwas zu thun oder zu leisten, aber das ist doch immer die Mitfreude über ein reales Glück, wohingegen die Anerkennung des Werthes meiner Thaten oder Leistungen jenen Anderen keineswegs Lust, sondern eher Unlust bereitet. Der Unterschied ist derselbe, wie wenn ich einem Bettler eine Gabe reiche; freue ich mich darüber, dass er durch die Gabe seine Noth augenblicklich gelindert sieht, so hat meine Freude einen realen Gegenstand, lauere ich aber auf sein „Schön Dank" oder „Gott lohn' es", um mich darüber zu freuen, so bin ich ein eitler, thörichter Mann.

So hat sich auch der Trieb nach Ehre als ein wenn auch nützlicher, doch auf Illusion beruhender Instinct herausgestellt, der weit mehr Unlust als Lust verursacht. (Vgl. Schopenhauer Parerga I., Aphorismen zur Lebensweisheit, Cap. I, II und besonders IV.)

Mit der Herrschsucht verhält es sich ganz analog. Soweit dieselbe blosses Streben nach Freiheit ist, ist sie noch nicht positiver Trieb; so weit die Macht des Herrschens nur gesucht wird, um sich mit ihrer Hülfe anderweitige Genüsse zu verschaffen, ist sie blosses Mittel für fremde Zwecke und muss nach dem Werthe jener gemessen werden. Es giebt aber auch eine Leidenschaft des Befehlens und Herrschens als solche. Es ist klar, dass diese zunächst nur auf Kosten der Verletzung desselben Triebes und ausserdem des Freiheitstriebes in den Beherrschten möglich ist; ferner aber gilt von ihr dasselbe, wie vom Ehrgeiz und der Ruhmsucht: je mehr man

von ihnen trinkt, desto durstiger wird man. Die gewohnte Macht wird nicht mehr genossen, wohl aber jeder Widerstand gegen dieselbe auf's schmerzlichste empfunden und zu seiner Beseitigung die grössten anderweitigen Opfer gebracht. Im Ganzen genommen, und mit Rücksicht auf die Folgen für Andere ist also die Herrschsucht eine noch viel verderblichere Leidenschaft, als der Ehrgeiz.

6. Religiöse Erbauung.

Schon im Cap. B. IX. haben wir erwähnt, dass die Erhebung des religiösen Gefühles in der Andacht und Erbauung, welche stets mehr oder weniger mystischer Natur ist, eine so hohe Beseligung zu gewähren im Stande ist, dass sie über alle Erdenleiden hinwegsetzt. Aber erstens sind diese hohen Grade der Erhebung selten, denn sie können, da sie wesentlich mystischer Natur sind, nicht durch Fleiss und Mühe erworben werden, sondern setzen eine Anlage, ein Talent dazu voraus, so gut wie der Kunstgenuss, und zweitens sind sie, wie jede Lust, nicht, ohne eigenthümliche Unlust mitzubringen. Man versteht dies am besten, wenn man das Leben der Büsser und Heiligen darauf ansieht. Die höchsten Grade religiöser Erhebung sind kaum denkbar, ohne eine lange fortgesetzte Abtödtung des „Fleisches", d. h. nicht nur der sinnlichen Begierden, sondern aller weltlichen Lüste überhaupt. Selten wird diese Entsagung von dem Bewusstsein der illusorischen Beschaffenheit der irdischen Lust und des Ueberwiegens der aus dem irdischen Verlangen gleichzeitig hervorgehenden Unlust getragen, denn dazu gehört schon Philosophie, sondern meistens wird die Verzichtleistung auf irdisches Glück als ein wahres Opfer empfunden, durch welches das höhere mystische religiöse Glück erkauft werden soll, so dass der Betreffende das Bedauern über den Verlust des irdischen Glückes an sich eigentlich nie los wird. Aber wie dem auch sei, die lange unterdrückten natürlichen Triebe bäumen sich von Zeit zu Zeit nur um so mächtiger auf, und die Heftigkeit der Kämpfe, welche die Entsagenden in freilich immer selteneren, aber immer gewaltigeren Rückfällen zu bestehen haben, giebt für die Grösse der von ihnen um des Himmelreiches willen erlittenen Qualen Zeugniss, bis endlich Gewohnheit und körperliche Schwächung allmählich einen gleichmässigeren Zustand herstellt. — Von den leiblichen Schmerzen und Entbehrungen der Askese selbst will ich schweigen, da sie ein, wenn auch entschieden sehr wirksames, doch nicht unentbehrliches Mittel zur Erlangung der religiös-mystischen Erhebung ist.

Kommen wir auf die niederen Stufen der Erbauung, welche mit dem weltlichen Leben vereinigt werden, so tritt ein oben nicht erwähntes Moment der Unlust besonders wichtig hervor: die Furcht vor der eigenen Unwürdigkeit, der Zweifel an der göttlichen Gnade, die Angst vor dem zukünftigen Gericht, die Qualen über die Last der begangenen Sünden, mögen letztere den Augen Anderer auch noch so geringfügig erscheinen. Alles in Allem wird sich Lust und Unlust auch bei dem religiösen Gefühl ziemlich aufwiegen. Sollte aber wirklich ein Ueberschuss von Lust sich ergeben, wovon ich die Möglichkeit auf diesem Gebiet eher als auf allen anderen (mit Ausnahme von Kunst und Wissenschaft) einräumen würde, so tritt die andere Erwägung ein, dass auch diese Lust illusorisch ist. Wir haben diese Illusion schon Cap. B. IX. aufgedeckt; sie besteht in der Kürze darin, dass das Bestreben, die Identität des All-Einigen Unbewussten mit dem Bewusstseins-Subject, welche in Wirklichkeit existirt und als rationelle Wahrheit vom Verstande leicht begriffen werden kann, in der bewussten Empfindung unmittelbar zu erfassen und zu geniessen, seiner Natur nach nothwendig resultatlos bleiben muss, weil das Bewusstsein unmöglich über seine eigenen Grenzen hinaus kann, also das Unbewusste nicht als solches, also auch nicht die Einheit des Unbewussten und des Bewusstseinsindividuums erfassen kann.

Wenn die Durchschauung und Befreiung von der Illusion in der fortschreitenden Entwickelung der Menschheit auf irgend einem Gebiete klar vor Augen liegt, so ist es im religiösen. Man kann nicht sagen, dass die gegenwärtige Zeit des Unglaubens ebenso vorübergehend sein wird, als etwa die der gebildeten alten Welt um Christi Geburt; wenn auch religiösere Perioden als jetzt wiederkommen werden, so ist doch eine ähnliche Glaubensperiode, wie das katholische Mittelalter war, durch die moderne universelle Geistesbildung für immer unmöglich gemacht. Auch das Mittelalter war nur möglich, weil die classische Geistesbildung unter Trümmern begraben wurde, und dies haben wir wohl gegenwärtig nicht mehr zu befürchten. Je mehr die Völker ihre rationellen Anlagen cultiviren, je mehr sie auf eigenen Füssen, d. h. auf ihrem Bewusstsein, stehen und gehen lernen, desto mehr verlieren sich ihre mystischen Anlagen; diese sind die Surrogat-Talente der Jugend, die Reife des bewussten Verstandes füllt das Mannesalter der Völker aus. Man kann aus der allmählich fortschreitenden Zerstörung der religiösen Illusionen nach Analogie darauf schliessen, dass auch die Zerstörung

der anderen Illusionen mit Sicherheit in der Geschichte sich vollziehen wird, sobald dieselben als Triebfedern des Fortschrittes nicht weiter gebraucht werden, sei es nun, dass sie von anderen mächtig genug gewordenen Triebfedern (Vernunft) abgelöst werden, sei es, dass das Ziel in der Richtung ihrer speciellen Wirksamkeit erreicht ist. Insoweit der religiöse Genuss in der Hoffnung auf transcendente Seligkeit nach dem Tode besteht, wird er erst weiter unten seine Erledigung finden.

7. Unsittlichkeit.

Das unsittliche Handeln oder Unrechtthun geht aus dem mit der Individuation als unausbleibliche Folge gesetzten Egoismus hervor, und besteht ursprünglich darin, dass ich, um mir einen Genuss zu verschaffen oder einen Schmerz zu ersparen, kurz zur Befriedigung meines individuellen Willens, einem oder mehreren anderen Individuen einen grösseren Schmerz anthue. Alle anderen Formen des Unrechtthuns sind erst aus dieser ursprünglichen abgeleitet. Es ist also klar, dass das Wesen des Unrechtes oder Unsittlichen darin besteht, das ohnedies in der Welt bestehende Verhältniss von Lust und Unlust zu Ungunsten der Lust zu verändern, da eben der Schmerz des Unrechtleidenden grösser ist, als die Lust (oder der ersparte Schmerz) des Unrechtthuenden. Hieraus folgt: je grösser die Unsittlichkeit, desto grösser das Leiden der Welt. (Den Begriff der Gerechtigkeit auf dieses Verhältniss anzuwenden, ist, wie schon oben gezeigt, ganz unstatthaft.) Gesetzt also, das Verhältniss von Lust und Unlust wäre ein völlig gleichschwebendes in der Welt (welcher Fall freilich, als einer unter unendlich vielen möglichen Verhältnissen *a priori* eine unendlich kleine Wahrscheinlichkeit hat), so würde die Existenz der Unsittlichkeit sofort der Unlust das Uebergewicht zuführen. In einer an sich schon elenden Welt aber wird sie das Maass des Elends zum Ueberlaufen bringen, um so mehr, als den Menschen kein vom Schicksal auferlegtes Leid so bitter schmerzt, als das, welches seine Mitmenschen ihm zugefügt haben. Auch in Bezug auf die Schlechtigkeit, Nichtswürdigkeit, Bosheit und Gemeinheit der Menschen ergeht sich Schopenhauer in lebhaften Schilderungen, welche kaum übertrieben genannt werden dürften, und deren Wiederholung ich mich hier überhebe. Nur Eines will ich hier noch hinzufügen, nämlich, dass der Unverstand der Menschen gar oft dieselbe Wirkung hervorbringt, wie die Bosheit, indem er die Menschen der Umgebung oft auf das Bitterste quält, ohne auch

nur einen Nutzen oder Genuss davon zu haben, wie doch die Bosheit offenbar hat.

Wenn aber das Unrechtthun das Leid der Welt vermehrt, so ist im Gegentheil das Rechtthun keineswegs im Stande, dasselbe zu vermindern, denn es ist ja nichts Anderes als die Aufrechterhaltung des *status quo* vor dem ersten Unrecht, also kein positives Hinausgehen über den Bauhorizont; Niemand, dem sein klares Recht geschieht, wird darüber eine Freude haben, es sei denn, dass ihm die Furcht vor dem Unrecht benommen ist; derjenige aber, der dem Anderen sein Recht widerfahren lässt, hat doch erst recht keinen Grund zur Lust, denn er hat damit seinem individuellen Willen Abbruch gethan und doch nicht mehr als seine Schuldigkeit gethan. Eine wahre Freude kann erst die Ausübung der positiven Sittlichkeit, der werkthätigen Nächstenliebe gewähren, doch wird sie beim Ausübenden immer mit der Unlust des Opfers, beim Empfänger mit der Unlust der Beschämung über die empfangene Wohlthat verbunden sein. Diese Erhöhung der Lust der Welt durch thätige Nächstenliebe kommt gegen die Masse Unsittlichkeit gar nicht in Betracht. Jedenfalls ist auch die positive Sittlichkeit der werkthätigen Nächstenliebe nur als ein nothwendiges Uebel zu betrachten, welches dazu dienen soll, ein grösseres zu mildern. Es ist weit schlimmer, dass es Almosenempfänger giebt, als es gut ist, dass es Almosengeber giebt, und nur der Talmud findet Noth und Armuth in der Ordnung, damit die Reichen Gelegenheit haben, Liebeswerke zu üben. Jenem Verhältniss entsprechend lindern alle Liebeswerke nur die aus der menschlichen Bedürftigkeit entspringenden grösseren oder kleineren Leiden. Wäre der Mensch leidenfrei, selbstgenügsam und bedürfnisslos wie ein Gott, was brauchte er der Liebeswerke?

8. Wissenschaftlicher und Kunst-Genuss.

Wie dem ermüdeten Wanderer, wenn er nach langem Pilgern in der Wüste endlich eine Oase trifft, so ist uns jetzt zu Muthe, wo wir auf Kunst und Wissenschaft treffen, — endlich ein freundlicher Sonnenblick in der Nacht des Ringens und Leidens. Wenn Schopenhauer selbst in der Parergis (2. Aufl. II., 448) darauf beharrte, dass der Gemüthszustand beim künstlerischen oder wissenschaftlichen Empfangen oder Produciren blosse Schmerzlosigkeit sei, so sollte man glauben, dass er nie den Zustand der Ekstase oder Verzückung kennen gelernt habe, in den man über ein Kunstwerk oder eine neu sich aufthuende Sphäre der Wissenschaft gerathen kann. Wenn er

aber die Positivität eines solchen Zustandes des höchsten Genusses eingesehen hätte, so hätte er nicht mehr behaupten können, es dabei mit einem willensfreien und interesselosen Zustand zu thun zu haben, sondern er hätte eingesehen, dass es der Zustand höchster und vollkommener positiver Befriedigung sei, — und Befriedigung wessen, wenn nicht eines Willens? Freilich nicht des gemeinen practischen Interesses oder Willens, sondern des Strebens nach Erkenntniss, respective nach jener Harmonie, nach jener unbewussten Logik unter der Hülle der sinnlichen Form, kurz nach jenem Etwas, worin die Schönheit besteht, gleich viel nun, worin sie besteht. Jenes ekstatische Entzücken (z. B. über eine Musikaufführung, über ein Bild, eine Dichtung, eine philosophische Abhandlung) ist freilich etwas sehr Seltenes; schon die Fähigkeit dazu ist nur begnadigten Naturen verliehen, und auch diese werden sich nicht allzuvieler solcher Momente in ihrem Leben zu rühmen haben. Es ist dies gleichsam eine Entschädigung, welche solchen sensiblen Wesen zu Theil wird, für die Schmerzen des Lebens, welche sie viel stärker als andere Menschen empfinden müssen, denen ihre Stumpfheit Vieles erleichtert.

Ob letztere dabei nicht doch im Ganzen besser fahren, ist kaum fraglich. Denn da die Unlust im Leben so sehr überwiegt, so dürfte ein stumpferes Gefühl für dieselbe mit der Entbehrung einer nicht einmal vermissten, wenn auch noch so hohen, doch immer auf wenige Lebensmomente beschränkten Lust nicht zu hoch bezahlt sein. Dies wird dadurch bestätigt, dass die Menschen durchschnittlich um so geringer über den Werth des Lebens denken, je feinfühliger und geistig hochstehender sie sind. Was für den extremen Fall gilt, gilt aber eben so gut für die Mittelstufen, welche den Zwischenraum von der Fähigkeit für die höchste Ekstase bis zur Unempfindlichkeit gegen all' und jede Kunst ausfüllen. Daraus, dass Jemand gegen diese oder jene Kunst gleichgültig ist, kann man freilich noch nicht auf die Stumpfheit seiner Empfindung überhaupt schliessen, wohl aber, wenn Jemand gegen die Kunst überhaupt gleichgültig ist.

Nun frage man sich, wie viel Procent der Erdenbewohner überhaupt in einem nennenswerthen Grade für künstlerischen und wissenschaftlichen Genuss empfänglich sind, und man wird die Bedeutung von Kunst und Wissenschaft für das Glück der Welt im Allgemeinen schon nicht mehr zu hoch anschlagen. Man erwäge ferner, wie wenig Procent von den Empfänglichen wiederum im Stande sind, sich den Genuss des Selbstschaffens, der künstlerischen oder wissenschaftlichen

Production, welcher doch erheblich über dem des Empfangens steht, zu verschaffen.

Bei dem Ermessen der Empfänglichkeit des gemeinen Volkes vergesse man aber auch nicht, die nicht auf der Kunst selbst beruhenden Gründe des Interesses auszusondern, so z. B. die Neugier oder die Lust am Entsetzlichen oder Graulichen beim Interesse für Volkssänger oder Volkserzähler, die Lust am Tanzen beim Interesse für Volksmusik, die Rücksicht auf practischen Nutzen beim Interesse für wissenschaftliche Mittheilungen u. s. w. Unter den Gebildeten aber affectiren Viele ein Interesse und mithin eine Genussfähigkeit in Bezug auf Kunst und Wissenschaft, welche sie gar nicht besitzen. Man denke nur, wie Viele durch die Aussichten der Carriere, die ihnen vielleicht ihrer Freiheit wegen besser gefällt, sich verlocken lassen, Gelehrte oder Künstler zu werden, ohne einen eigentlichen Beruf dazu zu haben. Wollte man die Unberufenen und Talentlosen alle ausmerzen, die Reihen der Gelehrten und Künstler würden gewaltig zusammenschmelzen. Zur Gelehrtenlaufbahn verlocken mehr die Aussichten der künftigen Stellung und die Erleichterungen beim Eintritt in die Carriere (Stipendien u. s. w.), zur Künstlerlaufbahn mehr die Ungebundenheit des Berufes, und die Beschaffenheit der Arbeit, welche mehr als heiteres Spiel erscheint, oft aber auch die blosse Hoffnung auf Erwerb; man denke an die unglücklichen Mädchen, welche sich zu Musiklehrerinnen ausbilden. Ferner bringe man in Abrechnung Alles, was nicht durch lautere Liebe zur Kunst und Wissenschaft, sondern durch Ehrgeiz und Eitelkeit bewirkt wird. Man gebe einmal einem Künstler oder Gelehrten die Gewissheit, dass nie Jemand seinen Namen zu seinen Werken erfährt, — obwohl hierdurch der Ehrgeiz noch keineswegs ganz beseitigt ist, da ja doch der Name des Menschen etwas Zufälliges und Gleichgültiges, zumal für die Zukunft, ist, — so wird dennoch dem Betreffenden mehr als die Hälfte der Lust zu seinen Leistungen benommen sein. Gäbe es aber ein Mittel, allen Künstlern und Gelehrten wirklich allen Ehrgeiz und Eitelkeit gleichzeitig zu benehmen, so würde gewiss die Production ziemlich stillstehen, wenn sie nicht noch um des Broderwerbs willen mechanisch weiter gehen müsste.

Aber nun gar die Schaar der Dilettanten! Wie wenig Sinn und Liebe für die Sache, wie erschreckend der Mangel alles Verständnisses, wie so ganz abhängig von gemachter Mode und prunkendem Schein, — und doch dieser dilettantische Andrang zu den Künsten und Wissenschaften! Das Räthsel löst sich so: nicht um ihrer selbst willen werden die Künste gesucht, sondern als bunter Flittertand, um seine liebe Person damit auszuputzen. Die ebenso unverständigen Beurtheiler sind über den Putz entzückt, wenn ihnen die Person gefällt und verachten ihn, wenn sie keinen sonstigen Grund haben, der Person zu schmeicheln; sie verachten dann die dilettantische Leistung um so tiefer, je mehr inneren Werth sie hat, weil sie gleichsam die freche Anmassung einer Sache, sich um ihres eigenen Werthes willen darzulegen, mit gebührender Entrüstung zurückweisen zu müssen glauben. Natürlich kommt es unter solchen Umständen nur auf schillernden Schein nach möglichst vielen Richtungen an, um jeden Dummkopf auf die ihm zugänglichste Weise zu blenden.

Dies das Princip der modernen Erziehung, besonders der Mädchen: ein Paar Salonpiecen für Clavier, einige Lieder, ein wenig Baumschlag-Zeichnen und Blumen-Malen, einige neuere Sprachen plappern und die literarischen Sudeleien des Tages lesen, dann sind sie vollkommen. Was ist das Anderes als systematischer Unterricht in der Eitelkeit nach allen Bedeutungen des Wortes? Und bei diesem Gaukelspiel sollte man an künstlerischen Genuss glauben? An künstlerischen Ekel höchstens, der sich auch sofort nach der Hochzeit offenbart, wenn die Eitelkeit nicht länger die Bequemlichkeit überwindet. Mit den Knaben geht es nicht viel besser, auch sie müssen um der Eitelkeit der Eltern willen dilettiren. Und dazu nun in der Musik als Universalmittel das unglückliche, encyclopädische, seelenlose Clavier! In der Wissenschaft muss ebenfalls Ehrgeiz und Eitelkeit aushelfen. Nur die ehrgeizigen Knaben sind im Stande gern zur Schule zu gehen; ohne Ehrgeiz ist das Lernen bei unseren Hauptgegenständen und unserer Art des Schulunterrichtes ohne die höchste Verdrossenheit kaum denkbar.

Dazu kommt noch, dass in der Wissenschaft, ganz anders als bei der Kunst, der receptive Genuss vor dem productiven fast verschwindet, weil die heisse Sehnsucht nach derjenigen Erkenntniss fehlt, von deren sicherer und leichter Erlangung man im Voraus überzeugt ist. Wer ist heute noch im Stande, an der Erkenntniss der Photographie oder elektrischen Telegraphie einen nur annähernd so grossen Genuss zu haben, als die Erfinder, oder selbst die, welche zur Zeit der Erfindung jeden neuen Fortschritt mit Begierde erwarteten?

Bringen wir nun alle Empfänglichkeit und Genüsse in Bezug auf Kunst und Wissenschaft in Abzug, welche auf blossem Schein, auf Affectation beruhen, sei es nun, dass sie aus Ehrgeiz und Eitel-

10. Erwerbstrieb und Bequemlichkeit.

Unter Erwerbstrieb verstehe ich hier vorzugsweise das über das Unentbehrliche des Besitzes, d. h. über Wohnung, Nahrung und Kleidung für sich und die Familie hinausgehende Streben. Ich erspare mir den Hinweis auf die geringe Procentzahl der Bevölkerung selbst in Culturstaaten, welcher eine Befriedigung dieses Triebes möglich wird, da die moderne Statistik dieses Verhältniss in erschreckender Weise klar gelegt hat. Fragen wir uns aber, was ein über das Nothwendige hinausgehender Besitz für Vortheile bieten kann, so ist es zunächst der, dass er uns durch seinen Capitalwerth, noch besser aber durch die abgeworfene Capitalrente vor zukünftiger Noth schützt und die Furcht vor zukünftiger Noth benimmt. Aber dieser Nutzen ist noch kein positiver, er sichert eben nur vor zukünftiger Unlust und beseitigt gegenwärtige (die Furcht und Sorge). Zweitens verleiht der Besitz die Macht zur Erreichung der positiven Genüsse, er erzeugt die Ehre des Besitzes, er gewährt Macht und Herrschaft über die, welche von meinem Besitz Vortheil erwarten, er erkauft die Genüsse des Gaumens und sogar die Freuden der Liebe; kurz der Besitz oder sein Symbol, das Geld, ist der Zauberstab, welcher alle Genüsse des Lebens öffnet. Nun wissen wir aber bereits, dass alle diese Genüsse nicht nur auf Illusionen beruhen, sondern sogar das Streben nach ihnen in Summa immer mehr Unlust bereitet, als Lust, dass also alles Streben nach ihnen aus doppeltem Grunde thöricht ist. Ausgenommen davon sind nur die Genüsse des Gaumens und der wissenschaftliche und Kunst-Genuss. Erstere aber haben wieder den Nachtheil, dass man ihre Entbehrung, wenn sie durch Aenderung der Verhältnisse entzogen werden, weit schmerzlicher fühlt, als man vorher ihren Besitz angenehm fand. Um sich wissenschaftliche und künstlerische Genüsse zu verschaffen, dafür hat das Geld seine grosse Annehmlichkeit, indess gehört dazu nicht gerade viel. Was aber die Erkaufung der Liebe betrifft, so denke man dabei noch an folgende zwei Puncte; zuerst was Göthe sagt:

„Umsonst, dass du, ihr Herz zu lenken,
Der Liebsten Schoos mit Golde füllst, —
Der Liebe Freuden lass dir schenken,
Wenn du sie wahr empfinden willst."

Und dann, was von erkauftem Besitz von Weibern noch weit mehr als von freiwilliger Hingebung derselben gilt, dass das Weib dadurch und durch die Folgen für ihr Leben viel mehr Unlust erfährt, als der erkaufende Mann jemals Lust davon erlangen könnte. Insoweit

also der Besitz zum Hang zu den Weibern verführt, und den Ehrgeiz und die Herrschsucht steigert, ist er dem Lebensglück geradezu schädlich. Noch verderblicher aber wird der Erwerbstrieb, wenn er vergisst, dass der Besitz nur ein an sich werthloses Mittel zu fremden Zwecken ist und, ihn als Selbstzweck betrachtend, in Habsucht und Geiz umschlägt. Dann beruht er nämlich ebenso wie Ehrgeiz und Liebe selbst nur auf einer Illusion, und wird durch die Unersättlichkeit des Triebes, dessen Durst durch keine Befriedigung gelöscht wird, dessen kleinste Nichtbefriedigung aber Schmerz verursacht, zur wahren Qual.

Wäre dem Bisherigen nichts hinzuzufügen, so wäre die reelle Bedeutung des Erwerbstriebes für das Lebensglück mit dem Schutz vor zukünftiger Noth und mit dem Verschaffen wissenschaftlicher und Kunstgenüsse, allenfalls noch der Genüsse des Gaumens, erschöpft; dann würde man auch diesem Triebe mehr einen volkswirthschaftlichen Werth als einem für die zukünftige Entwickelung der Menschheit sorgenden Instinct, als eine directe Bedeutung für das Wohl der Betheiligten zuschreiben müssen; aber wir haben seine wichtigste Bedeutung in letzterer Beziehung noch gar nicht erwähnt; dies ist nämlich das Bequemmachen des Lebens. Das Halten von Dienerschaft, Equipagen, bequemen Wohnungen in der Stadt und auf dem Lande, von Haushofmeistern und Vermögensverwaltern, wozu weiter dient das Alles, als um sich das Leben bequem zu machen? Denn der Werth des Luxus als solchen ist doch ganz gewiss illusorisch.

Ist aber die Bequemlichkeit eine positive Lust, oder besteht ihre Annehmlichkeit nicht vielmehr bloss in der Aufhebung der Unbequemlichkeit und Zurückführung derselben auf den Bauhorizont der Empfindung? Active Bewegung, Thätigkeit, Anstrengung und Arbeit ist unbequem, passive Bewegung und Ruhe dagegen ist bequem; aber wenn man auch begreifen kann, wie Anstrengung und Bewegung vermittelst des durch den Kraftverbrauch auf den Körper hervorgebrachten Angriffs Unlust erzeugen können, so ist doch schlechterdings nicht einzusehen, wie die Ruhe, das unveränderte Verharren, eine positive Lust hervorbringen sollte, sie kann eben offenbar nur den Nullpunct der Empfindung repräsentiren.

Wir kommen mithin bei dem, was den höchsten Neid erweckt, dem Reichthum, wunderlicher Weise zu demselben negativen Resultate, wie bei der nackten Fristung des Daseins, womit wir anfingen. Dies ist gewiss bedeutsam und charakteristisch für den Werth des Lebens.

Festzuhalten ist, dass der Erwerbstrieb immer nur Mittel für anderweitige Zwecke sein kann, und sein Werth nach dem Werthe dieser bemessen werden muss, dass er aber keinenfalls einen Werth an und für sich beanspruchen darf, und dass er, wenn er dies thut, sofort in die Reihe der überwiegende Unlust erzeugenden illusorischen Triebe tritt. — Vgl. hierzu Luc. 12, 15: „Sehet zu und hütet Euch vor der Habgier, denn auch im Ueberflusse kommt Keinem das Leben aus seinen äusseren Hülfsquellen.“ Und Math 6, 19—21 u. 24—34.

II. Neid, Missgunst, Aerger, Schmerz und Trauer über Vergangenes, Reue, Hass Rachsucht, Zorn, Empfindlichkeit

und andere Eigenschaften und Affecte, von denen auch der gewöhnliche Menschenverstand einsieht, dass sie mehr Unlust, als Lust bringen (vgl. S. 353—354), mag ich nicht erst näher berücksichtigen, zumal da man hoffen darf, dass dieselben mit der Zeitmehr und mehr von der Vernunft unterdrückt werden. Zur Beurtheilung des gegenwärtigen Zustandes der Welt fallen sie aber noch schwer in die Wage.

12. Hoffnung.

„Und damit, was er auch trage,
Er verzweifle nicht am Heil,
Führt ihn Schicksal bis zum Grabe
An der Hoffnung Narrenseil!“

Wenn es dem Menschen noch so schlecht geht, — so lange noch ein Fünkchen Lebenskraft in ihm glimmt, klammert er sich an die Hoffnung auf zukünftiges Glück. Wäre die Hoffnung nicht in der Welt, so wäre die Verzweiflung an der Tagesordnung und wir würden dem Selbsterhaltungstriebe und der Todesfurcht zum Trotze unzählige Selbstmorde zu registriren haben.

So ist die Hoffnung der nothwendige Hülfsinstinct des Selbsterhaltungstriebes, sie ist es, die uns armen Narren die Liebe zum Leben, unserem Verstande zum Hohne, erst möglich macht.

Die Hoffnung ist ein Charakterzug. Es giebt Menschen, welche von Naturanlage stets schwarz, und andere, welche stets rosig in die Zukunft schauen (Dyskolie und Eukolie). Die Eukolie entspringt aus einer gewissen Elasticität des Geistes, einer Fülle an Lebenskraft und Lebenstrieb, die durch die handgreiflichsten Erfahrungen nicht vermindert wird, und nach den schwersten Schlägen

des Schicksals das Haupt mit dem alten Muthe erhebt. Keine Charaktereigenschaft ist so sehr wie diese Neigung zum hoffnungsvollen Vorwärtsschauen von der allgemeinen körperlichen Constitution und den Einflüssen des Blutlebens auf das Nerven- und Gehirnleben abhängig. Keine Charaktereigenschaft ist aber auch so wichtig in Bezug auf die subjective Beeinflussung des Denkens bei Betrachtung der Frage über Werth und Unwerth des Lebens. Da nun offenbar auch bei dem grössten Unwerthe des Lebens die Hoffnung ein nützlicher Instinct ist (während andererseits, wenn das Leben wirklich einen Werth hätte, nicht einzusehen wäre, wozu eine Schwarzseherei als Charaktereigenthümlichkeit dem Menschen nützen könnte), so hat man sich auf das Aeusserste vor einer Bestechung und Verfälschung seines Urtheiles durch ersteren Instinct zu hüten.

Ohne Zweifel ist die Hoffnung eine ganz reale Lust. Aber worauf hofft man denn? Doch wohl darauf, das Glück im Leben zu erwischen und festzuhalten. Wenn aber das Glück im Leben nicht zu finden ist, weil, so lange man auch lebt, immer die Lust die Unlust überwiegt, so folgt doch daraus, dass die Hoffnung verkehrt und nichtig, dass sie recht eigentlich die Illusion *κατ' ἐξοχήν* ist, dass sie recht eigentlich dazu da ist, um uns zu dupiren, d. h. zum Narren zu haben, damit wir nur aushalten, um unsere anderweitige, von uns noch nicht begriffene, Aufgabe zu lösen. Wer aber einmal die Ueberzeugung gewonnen hat, dass das Hoffen selbst so nichtig und illusorisch wie sein Gegenstand ist, bei dem muss doch sehr bald der Instinct der Hoffnung durch diese Erkenntniss des Verstandes abgeschwächt und niedergedrückt werden; das Einzige, was ihm als Gegenstand der Hoffnung noch möglich bleibt, ist nicht das gröst-möglichste Glück, sondern das kleinst-möglichste Unglück. Dies spricht schon Aristoteles (Eth. Nicom. VII. 12) aus: *ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ.* Damit ist aber auch der Hoffnung jede positive Bedeutung abgeschnitten.

Aber selbst wer niemals, oder nicht vollständig hinter die illusorische Bedeutung der Hoffnung kommt, dürfte doch, wenigstens für seine Vergangenheit (denn für die Zukunft beirrt ihn ja der Instinct), gezwungen sein, zuzugeben, dass neun Zehntel aller Hoffnungen, ja weit mehr noch, zu Schanden werden, und dass in den allermeisten Fällen die Bitterkeit der Enttäuschung grösser war, als die Süssigkeit der Hoffnung. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird durch die Regel der ganz gemeinen Lebensklugheit bestätigt, dass man an alle Dinge mit möglichst geringen Erwartungen heran-

schaft, welche aber verhältnissmässig Wenigen zu Theil werden und bei noch Wenigeren auf eine wahre Liebe und Genussfähigkeit für sie stossen, welche Wenigen dann wieder gerade solche Individuen sind, die die übrigen Leiden und Schmerzen des Lebens um so stärker empfinden.

Bei alle diesem hat man sich fortwährend den Saz des Spinoza vor Augen zu halten, „dass wir nichts erstreben wollen, verlangen, noch begehren, weil wir es für gut halten, sondern vielmehr, dass wir deshalb etwas für gut halten, weil wir es erstreben, wollen, verlangen und begehren“ (Eth. Th. 3. Satz 9. Anm.), und diese Wahrheit als Berichtigungsmittel seines gegen die Resultate der rationellen Betrachtung sich auflehnenden Gefühlsurtheiles stets und überall in Anwendung bringen.

Fasst man dann die allgemeine und specielle Betrachtung zusammen, so ergiebt sich das unzweifelhafte Resultat, dass gegenwärtig die Unlust nicht nur in der Welt im Allgemeinen in hohem Grade überwiegt, sondern auch in jedem einzelnen Individuum, selbst dem unter den denkbar günstigsten Verhältnissen stehenden. Es geht daraus ferner hervor, dass die minder empfindlichen und die mit einem stumpferen Nervensysteme begabten Individuen besser daran sind, als die sensibleren Naturen, weil bei dem gleichzeitigen Minderwerthe der percipirten Lust und Unlust auch die Differenz zu Gunsten der Unlust kleiner ausfällt. Dies stimmt durchaus mit dem an Menschen empirisch Constatirten überein, hat aber vermöge seiner allgemeinen Ableitung auch allgemeine Gültigkeit, so dass es auf Thiere und Pflanzen mit auszudehnen ist.

Erfahrungsmässig sind die Individuen der niederen und ärmeren Classen und rohen Naturvölker glücklicher, als die der gebildeten und wohlhabenden Classen und der Culturvölker, wahrlich nicht deshalb, weil sie ärmer sind und mehr Noth und Entbehrungen zu tragen haben, sondern weil sie roher und stumpfer sind; man denke an „das Hemd des Glücklichen“, in welcher Erzählung eine tiefe Wahrheit liegt. So behaupte ich denn auch, dass die Thiere glücklicher (d. h. minder elend) als die Menschen sind, weil der Ueberschuss von Unlust, welchen ein Thier zu tragen hat, kleiner ist als der, welchen ein Mensch zu tragen hat. Man denke nur, wie behaglich ein Ochse oder ein Schwein dahin lebt, fast als hätte es vom Aristoteles gelernt, die Sorglosigkeit und Kummerlosigkeit zu

suchen, statt (wie der Mensch) dem Glücke nachzujagen. Wie viel schmerzvoller ist schon das Leben des feinfühligeren Pferdes gegen das des stumpfen Schweines, oder gar gegen das des Fisches im Wasser, dem ja sprichwörtlich wohl ist, weil sein Nervensystem auf so viel tieferer Stufe steht. So viel beneidenswerther, wie das Fischleben als das Pferdeleben ist, mag das Austerleben als das Fischleben und das Pflanzenleben als das Austerleben sein, bis wir endlich beim Hinabsteigen unter die Schwelle des Bewusstseins die individuelle Unlust ganz verschwinden sehen.

Andererseits erklärt sich jetzt schon rein aus der höheren Sensibilität, warum die Genies sich so viel unglücklicher im Leben fühlen, als die gewöhnliche Menschheit, wozu aber meist noch (wenigstens bei Denkergenies) die Durchschauung der meisten Illusionen hinzukommt. Dies ist nämlich das Dritte, was wir aus der bisherigen Betrachtung gelernt haben, dass das Individuum um so besser daran ist, je mehr es in der durch den instinctiven Trieb geschaffenen Illusion befangen ist („wer die Kenntniss mehrt, mehrt das Weh“ — Koheleth); denn erstens hat sie sein Urtheil über das wahre Verhältniss der vergangenen Lust und Unlust gefälscht, und es fühlt in Folge dessen sein Elend nicht so sehr und wird von diesem Gefühle des Elends nicht so bedrückt, und zweitens bleibt ihm nach allen Richtungen das Glück der Hoffnung, über deren Enttäuschung es sich möglichst schnell durch neue Hoffnungen, sei es in derselben, sei es in einer anderen Richtung, hinwegsetzt. Es lebt also gleichsam von Dusel zu Dusel, und tröstet sich über alles gegenwärtige Elend mit der Illusion, die ihm eine goldene Zukunft verheisst. (Man denke an das Käthchen von Heilbronn oder an den Mr. Micawber in David Copperfield.)

Dieses Glück des Illusionsdusels ist besonders der Charakter der Jugend. Jeder Jüngling, jedes Mädchen sieht sich mehr oder weniger als den Helden oder die Heldin eines Romanes an, und tröstet sich über die gegenwärtigen Unglücksfälle oder Widerwärtigkeiten wie bei der Romanlectüre mit der Aussicht auf den glänzenden Schluss; bloss mit dem Unterschiede, dass er ausbleibt, und dass sie vergessen, dass hinter dem scheinbar glänzenden Romanschlusse auch bloss die gemeine Misère des Tages lauert.

Von der reichen Auswahl der Jugendhoffnungen wird aber bei zunehmendem Alter und Erfahrung einer nach der anderen als illusorisch erkannt, und der Mann steht schon verhältnissmässig viel

essenz seiner Lehre ist, dieses Leben der Qual im irdischen Jammerthale als sein Kreuz geduldig zu tragen (Math. 10, 38) und ihm nachzufolgen in würdiger Vorbereitung und froher Hoffnung auf die Glückseligkeit eines künftigen ewigen Lebens (Math 10, 38, 39): „Dieses habe ich Euch gesagt, damit Ihr in mir den Frieden habet. In der Welt werdet ihr Drangsal leiden; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“ (Joh. 16, 33.)

Dies ist der Grundunterschied von älterem Judenthum und Christenthum; die Verheissungen des ersteren gehen auf das Diesseits („dass dir's wohl gehe und du lange lebest auf Erden“), die des letzteren auf das Jenseits, und dieses irdische Jammerthal hat nur noch als Vorbereitung und Prüfung für das Jenseits (1. Petr. 1, 5—7) eine Bedeutung, an sich aber gar keinen Werth mehr, im Gegentheil besteht das irdische Leben in Drangsal (Joh. 16, 33) und täglicher Plage und Elend (Math. 6, 34: „Jeder Tag hat an seinem Elend genug“). Die Liebe macht diese Vorhölle erträglicher und ist zugleich der Probirstein der Würdigkeit (Röm. 13, 8—10; Math. 22, 37—39), der Glaube und die Hoffnung auf das Jenseits lassen „die Welt überwinden“, oder „erlösen von der Welt“, d. h. von Uebel und Sünde.

Die Welterlösung durch Christus geschieht also dadurch, dass alle Menschen ihm nachfolgen in Weltverachtung und Liebe, in Glaube und Hoffnung auf das Jenseits, nicht aber durch seinen Tod mit der später hineingejüdelten Auffassung desselben als eines reinigenden Sühnopfers, wovon Christus selbst gewiss nichts würde haben wissen wollen.

Dies ist der historische und allein bedeutende Inhalt der von Jesus vorgetragenen Lehre, wozu höchstens noch die Verwerfung alles äusserlichen Ritus und aller Priestervermittelung beim Gottesdienst hinzuzufügen ist. Auch die christliche Tugend folgt zu ihrem negativen Theile aus der Verachtung des Fleisches, aus dem alle Sünde stammt, zu ihrem positiven Theile aus dem höchsten Gebot der Liebe.

Alles die irdischen Verhältnisse selbst Betreffende ist ihm so unwichtig und gleichgültig, dass er entweder mit lächelnder Verachtung sich in das Bestehende fügt (Math. 22, 21; Math. 17, 24—27), oder das Wünschenswerthe nur leicht andeutet, z. B. Selbstverwaltung und Selbstjurisdiction (Math. 18, 15—17) der communistischen Gemeinde. Alle anderen Ideen, welche das Christenthum bringt, waren schon in der alten Welt dagewesen, aber die Verbindung von

Weltverachtung und gläubigem Hoffen auf die ewige transcendente Seligkeit war für die ausserindische Welt neu; sie war die eigentlich welterlösende Idee, welche das ausgelebte Alterthum von seiner Verzweiflung des Weltüberdrusses rettete, indem sie das Fleisch verdammte und den Geist auf den Thron erhob, die natürliche Welt als das Reich des Teufels (Joh. 14, 30 u. 17, 9) und nur die transcendente Welt des Geistes als das Reich Gottes (1. Joh. 4, 4 u. 5, 19) auffasste, welches letztere freilich nach Christus selbst in den Herzen der Gläubigen schon diesseits seinen Anfang nehmen könnte; wie Paulus (Röm. 8, 24) ganz richtig sagt: „Wir sind wohl selig, doch in der Hoffnung.“

Die Weltverachtung in Verbindung mit einem transcendenten Leben des Geistes war zwar schon in Indien in der esoterischen Lehre des Buddhismus dagewesen, war aber erstens der occidentalischen Welt nicht bekannt geworden, war zweitens in Indien selbst nur einem engeren Kreise eheloser Eingeweihten zugänglich, und war drittens bald in exoterischem Wust untergegangen, so dass ihre Idee nur noch in den excentrischen Erscheinungen der Einsiedler und Büsser zur Erscheinung kam; viertens fand sie bei ihrem Entstehen nicht einen durch Verwesung so fruchtbaren Boden, fünftens besass sie nicht in dem Maasse die kosmopolitische Aussenseite, die Idee der allgemeinen Menschenbrüderschaft in der Kindschaft Gottes (Math. 23, 8—9), und sechstens endlich, was das Wichtigste ist, kennt sie wohl eine ewige transcendente Seligkeit für die endgültig vom irdischen Dasein Erlösten, aber keine individuelle Fortdauer; das Christenthum aber, welches eine Auferstehung (des Fleisches) und sonach ein individuelles ewiges Leben im transcendenten Reiche Gottes verheisst, wendet sich hierdurch viel directer an den menschlichen Egoismus, und giebt mithin auch für die Dauer des Erdenlebens eine viel beseligendere Hoffnung. Von dieser beseligenden Hoffnung hat die christliche Welt bis jetzt gelebt und lebt grossentheils noch davon.

Wir haben schon weiter oben unter religiöser Erbauung gesehen, dass die aus der religiösen Hoffnung und Erbauung entspringende Lust auch nicht ohne Unlust ist, die sich theils aus der Auflehnung der instinctiven Triebe gegen ihre widernatürliche Unterdrückung ergiebt, theils in den Zweifeln über die eigene Würdigkeit und über das Eintreten der göttlichen Gnade und in der Furcht vor dem jüngsten Gericht besteht. Es kommt dazu die als unerlässlich geforderte Reue und Zerknirschung über die eigenen Sünden und

Sündigkeit, selbst dann, wenn man sich eigentlich keines Unrechtes bewusst ist. Ob die religiöse Unlust oder Lust überwiegt, wird wesentlich vom Charakter abhängen, häufig aber wird wohl bei dem Gläubigen die Hoffnung überwiegen. Nur schade, dass auch diese Hoffnung, wie alle anderen, auf einer Illusion beruht. Ich enthalte mich hier einer näheren Beleuchtung der Lehre von der individuellen Fortdauer der Seele und verweise einfach auf Cap. C. II. u. VII. nach welchen die Individualität sowohl des organischen Leibes, als des Bewusstseins nur eine Erscheinung ist, die mit dem Tode verschwindet und nur das Wesen, das All-Einige Unbewusste, übrig lässt, welches diese Erscheinung hervorbrachte, theils durch seine Individuation zu Atomen, theils durch directe Einwirkung auf die zum Körper combinirte Atomengruppe.

Ich bemerke, dass die Weltanschauung Jesu viel zu naiv und kindlich war, um die Trennung von Leib und Seele und die isolirte Fortdauer der letzteren für möglich zu halten, daher auch die Aufnahme „der Auferstehung des Fleisches“ in den dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses ganz im Sinne Christi ist. Johannes und Paulus haben freilich Stellen, welche auf die Beschaffenheit des ewigen Lebens philosophische Streiflichter werfen, die wenig mit den Verheissungen Christi im Einklange stehen, aber es wurde denselben auch weiter keine Folge gegeben. Off. Joh. 10, 5—6: „Und der Engel .... schwur bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit .... dass hinfort keine Zeit mehr sein soll.“ 1. Cor. 13, 8: „Die Liebe hört nimmer auf, so doch die Weissagungen aufhören werden, und die Sprachen aufhören werden und die Erkenntniss aufhören wird.“

Letztere Stelle meldet uns das Aufhören alles Bewusstseins, erstere das Aufhören aller Veränderung in jenem Zustande; beides hebt die Individualität, oder doch zum mindesten ihre Bedeutung auf. Dass in den gesammten grossen Systemen der neuesten Philosophie (abgesehen von Kant's Inconsequenz und Schelling's späterem Abfall) von einer individuellen Fortdauer keine Rede sein kann, darüber kann man sich nicht anders als absichtlich einer Täuschung hingeben; ich will aber hier wenigstens flüchtig noch die Ansichten einiger Aelteren und Neueren berühren.

In Plato's Timaeus (ed. Steph. III. p. 69) heisst es: „Und von den göttlichen (Wesen) wird er selbst Hervorbringer, das Werden der Sterblichen aber trug er seinen Erzeugten auf, welche sodann nachahmend, als sie die unsterbliche Grundlage der Seele empfangen

hatten, sie mit einem sterblichen Körper rings umschlossen, und als Fahrzeug den ganzen Leib ihr gaben, und in ihm eine andere Art von Seele, die sterbliche, daran bauten, welche gefährliche und nothwendige Eindrücke in sich aufnimmt, zuerst Lust, die grösste Lockspeise des Schlechten, dann Schmerzen, des Guten Verscheucher, dann auch Zuversicht und Furcht, zwei thörichte Rathgeber, dann schwer zu besänftigenden Zorn, dann leicht zu verführende Hoffnung, dann mit vernunftloser sinnlicher Wahrnehmung und mit Alles versuchender Liebe dieses vermischend, wie nothwendig war, die sterbliche Gattung zusammensetzten.“

Hieraus in Verbindung mit Plato's Erkenntnisslehre geht hervor, dass er die unsterbliche Seele ausschliesslich in das wahrheitsgemässe Erkennen, d. h. das Schauen der Platonischen Ideen, setzte, welches seiner Natur nach gar keine individuellen Unterschiede mehr zulässt, wenn auch diese Consequenz dem Plato niemals klar geworden sein mag.

Aristoteles steht auf demselben Standpuncte, De an. I. 4, 408, a, 24 ff., spricht er dem *νοῦς ποιητικός*, wie er den unsterblichen Theil der Seele nennt, nicht nur Liebe und Hass, sondern auch Gedächtniss und discursives Denken (*διανοεῖσθαι*) ab; anderweitig weiss man, dass der *νοῦς ποιητικός* (oder thätige Verstand) das Ewige, Allgemeine, Unveränderliche und keinen äusseren Eindrücken Zugängliche im Menschen ist; dabei ist doch schlechterdings nicht einzusehen, wie er individuell sein soll.

Spinoza, der doch gewiss von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht, kommt zu demselben Resultate: „Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht absolut vernichtet werden, sondern es bleibt etwas von ihm übrig, was ewig ist“ (Eth. Th. V. Satz 23). Wie aus dem Beweis dieses Satzes klar hervorgeht, ist aber unter „ewig“ nichts weniger als „zeitlich dauernd“ zu verstehn, sondern nur das logisch nothwendige Enthaltensein in der Idee der absoluten Substanz (Theil V. Satz 22). „Unser Geist kann nur insofern dauernd genannt, und sein Dasein durch eine gewisse Zeit definirt werden, als er das wirkliche Dasein des Körpers in sich schliesst“ (ebda). Fragen wir nun, welcher Theil des Geistes als ewig, d. h. als in der ewigen Idee Gottes als nothwendiges Moment enthalten zu setzen sei, so können wir ihn zunächst dahin bestimmen, dass es nur der rein thätige, nicht der leidende, vom Körper aus afficirte Geist sein kann; zu letzterem Theil gehören aber alle Affecte und Seelenbewegungen, die sinnliche Wahrnehmung, die

Vorstellung und Gedächtnisserinnerung; sie alle sind also vom Dasein des Körpers abhängig und können nach seinem Tode nicht fortdauern (Theil V. Satz 34, 21). Selbst die Liebe gehört zu den Seelenbewegungen und muss mit dem Körper vergehen, nur die aus der intellectuellen Anschauung entspringende (Theil V. Satz 33) intellectuelle Liebe, mit welcher Gott affectlos und empfindungslos (Satz 17 Folgesatz) sich selber liebt, nur dieses rein contemplative Aufgehen in der logischen Nothwendigkeit des Absoluten ist ewig (Satz 34 Folgesatz). Eigentlich ist also am Geiste nichts ewig als die dritte Erkenntnissgattung der intellectuellen Anschauung (Satz 33 Beweis; vgl. oben Seite 19 Anmerk.); diese aber, und das aus ihr entspringende Bewusstsein seiner selbst, Gottes und der ewigen Nothwendigkeit der Dinge nebst der aus ihr folgenden Gemüthsruhe besitzt eigentlich nur der Weise, während der Geist des Ungebildeten im leidenden Theile aufgeht; sobald daher „der Ungebildete zu leiden aufhört, hört er auch auf zu sein“ (Satz 42 Anmerk.), so dass eigentlich nur am Gebildeten und Weisen von einem ewigen Theil des Geistes die Rede sein kann.*) Fragen wir aber endlich, in welcher Weise das ewige Sein des thätigen Theiles des Geistes zu denken sei, so giebt uns Theil II. Satz 8 darüber Auskunft. Da nämlich der Geist die Idee des Körpers ist, so ist der Geist vor und nach dem wirklichen Dasein des Körpers die Idee eines nicht daseienden Dinges; von solchen Ideen aber sagt der genannte Satz, dass sie so in der unendlichen Idee Gottes enthalten sein müssen, wie die formalen Essenzen der einzelnen Dinge oder Modi in Gottes Attributen, was in der Anmerkung durch die Art und Weise erläutert wird, wie in der Idee eines gegebenen Kreises die unendlich vielen Ideen von einzuschreibenden Rechtecken enthalten sind, obwohl dieselben nicht wirklich in ihm gezeichnet sind. Wir aber werden sagen, dass diese Rechtecke nur der formalen Möglichkeit nach gegeben sind, und demgemäss, dass in der ewigen absoluten Idee die Idee eines bestimmten Individualgeistes nur der formalen Möglichkeit nach ewig als aufgehobenes Moment enthalten sei,

*) Bekanntlich neigte Göthe ebenfalls zu dieser Auffassung einer Reservation der Unsterblichkeit für die Aristokratie des Geistes hin, und in der That, wenn man überhaupt an der Unsterblichkeit des geistig Hochstehenden festhalten und nicht zugleich die Unsterblichkeit der Infusorienseelen oder der Seele des eben befruchteten menschlichen Ei's mit in den Kauf nehmen will, so liegt immer noch mehr Sinn darin, die dann unvermeidliche Grenzlinie für die Unsterblichen unmittelbar unter der Geistesaristocratie der Menschheit eintreten zu lassen, als sie willkürlich zwischen Buschmann und Orang Utang beziehungsweise zwischen den 7ten und 9ten Monat des Embryonallebens zu verlegen

Goethe.

welche implicite Möglichkeit aber nur in dem Zeitraum, wo der Individualgeist in einem Organismus zur Wirklichkeit gelangt, realiter explicirt wird. Auf diese Weise recht verstanden ist gegen Spinoza's Ewigkeit der Individualgeister ebensowenig etwas einzuwenden als etwa gegen die Ewigkeit aller einzelnen mathematischen Wahrheiten.

An Leibniz ist wenigstens das zu beachten, dass er dasjenige, was die individuelle Beschränkung der Monade setzt, in nichts Anderem als dem Körper zu denken vermag, und deshalb die Unsterblichkeit der Seele nur bei gleichzeitiger Unsterblichkeit eines ihr eigenthümlichen und unveräusserlichen Leibes zu behaupten wagt. Bei dem jetzigen Standpuncte der Naturwissenschaft kritisirt sich letztere Annahme von selbst.

Ganz wie Spinoza äussert sich Schelling (I. 6, 60—61): „Das Ewige der Seele ist nicht ewig wegen der Anfang- oder wegen der Endlosigkeit seiner Dauer, sondern es hat überhaupt kein Verhältniss zur Zeit. Es kann daher auch nicht unsterblich heissen in dem Sinne, in welchem dieser Begriff den einer individuellen Fortdauer in sich schliesst . . . . Es ist daher ein Misskennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Sein in der Idee zu setzen, und, wie uns scheint, klarer Missverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern zu lassen.“ — Fichte und Hegel schliessen sich ganz dieser Auffassung an und Schopenhauer geht noch weiter, indem ihm nur der Wille, nicht einmal das Wissen ewig ist.

Bei den monistischen Systemen, mögen sie nun Naturalismus, Pantheismus oder Persönlichkeitspantheismus sein, kann überhaupt von individueller Unsterblichkeit ohne grobe Inconsequenzen nicht die Rede sein, und bei dem pluralistischen Materialismus ebensowenig; sie bliebe also nur im System eines psychischen Individualismus oder im eigentlichen Theismus fraglich. Was das Erstere betrifft, so kenne ich kein durchgeführtes System des psychischen Individualismus, das nicht zu dem mehr oder minder offenen Eingeständniss anlangte, unmöglich bei dem Pluralismus als einem metaphysisch Letzten stehen bleiben zu können; Leibniz endet mit der allumfassenden Centralmonade, welche die Monadologie im wahrsten Sinne in sich aufhebt, Herbart bei der doppelten Buchführung des geglaubten Gott-Schöpfers neben den gewussten absoluten Positionen der vielen einfachen Realen. Wir haben es also streng genommen auch hier nur mit Theismus, wenn auch mit einem

verschämten Theismus zu thun. Aber selbst im Theismus ist, wie wir früher (S. 193—196) sahen, dem Individuum nur so lange die Fortdauer garantirt, nicht etwa bis Gott den Willen fasst, es zu vernichten, sondern als Gott seine es beständig neu setzende Action stetig fortdauern lässt. Nun könnte man die abstracte Möglichkeit hervorheben, dass Gott das Individuum bis an's Ende der Welt fortdauern lassen könne, und sich wohl gar auf die Analogie der Atome berufen, die, obwohl auch blosse Manifestationen göttlichen Willens, doch jedes ein continuirliches Dasein vom Anfang bis zum Ende der Welt hätten. Hiergegen ist aber auf Cap. C. VI. u. XI. zu verweisen, in welchen der Begriff des Individuums analysirt, und der grosse Unterschied zwischen dem einfachen Willensact im Atom und dem sehr zusammengesetzten Individuum, das wir Mensch nennen, dargethan ist. Der Atomwille kann stetig sein, weil er einfach ist; das Strahlenbündel von Willensacten des Unbewussten, welches auf ein bestimmtes organisches Individuum gerichtet ist, kann unmöglich längere Dauer haben, als der Gegenstand, auf den es sich richtet. Hat der Organismus sich aufgelöst und das organische Individuum seine Existenz eingebüsst, hat in Folge dessen das Bewusstsein aufgehört, das sich an diesen Organismus knüpfte und in der molecularen Anordnung der Hirnmolecule desselben seinen Gedächtnissvorrath aufgespeichert und die bestimmende Naturgrundlage seines Individualcharakters besessen hatte, dann ist das Strahlenbündel von Actionen des Unbewussten, welches diesem Individualgeiste die metaphysische Grundlage bot (subsistirte), gegenstandslos, und dadurch als fortgesetzte Action unmöglich geworden; das Vermögen dieser Willensacte wird dadurch nicht alterirt, aber dieses ist eben kein individuell Seiendes mehr, sondern ruht im All-Einen unbewussten Wesen. Würde selbst ein gleicher Organismus geschaffen, auf den das Unbewusste gleiche Actionen richten würde, so wäre das doch ein andres Individuum, nicht dasselbe wie das gestorbene, da die Continuität der Existenz fehlte. Ebenso ungerechtfertigt wie die Behauptung wäre, dass vor der organischen Entwickelung des Ei's und des Spermatozoiden, aus denen ein künftiger Mensch entsteht, dieser Mensch ein individuelles psychisches Vorleben habe, ebenso ungerechtfertigt wäre die Annahme, dass nach Zerstörung des Organismus dieser Mensch ein individuelles psychisches Nachleben haben könne. Was da fortdauert, ist das Wesen, das auch in diesem Menschen sich manifestirte, aber dieses Wesen ist nichts Individuelles.

So erweist sich denn auch die Hoffnung auf eine individuelle Fortdauer der Seele als eine Illusion, und damit ist der Hauptnerv der christlichen Verheissungen durchschnitten, ist die christliche Idee überwunden. Der Wechsel auf das Jenseits, welcher für die Misère des Diesseits schadlos halten sollte, hat nur einen Fehler: Ort und Datum der Einlösung sind fingirt. Der Egoismus findet dieses Resultat trostlos; ihm war ja Unsterblichkeit Gemüthspostulat, und mit der Bemerkung, dass Gemüthspostulate keine metaphysische Wahrheiten begründen können (wie Jacobi und Schleiermacher glauben) hört seine Gemüthlichkeit auf. Aber das wahre Gemüth, das auf dem Grunde der Selbstverläugnung und Liebe ruht, findet dieses Resultat nicht trostlos; dem Selbstlosen erscheint die Garantie einer endlosen Selbstbejahung nicht bloss werthlos, sondern unheimlich und grauenerregend, und alle Versuche, die Unsterblichkeit als Gemüthspostulat zu beweisen auf einem andern Grunde als dem der crassesten Selbstsucht, sind durchaus verfehlt (vgl. meinen Aufsatz: „Ist der pessimistische Monismus trostlos?“ in den Ges. philosoph. Abhandlungen Nr. IV). Selbst die allerzahmste Form der Unsterblichkeitssehnsucht, der Wunsch, in seinen Werken, Thaten und Leistungen fortzuleben, ist egoistisch; denn man darf wohl mit Recht das Fortzeugen guter Thaten und das Fortwirken nützlicher und tüchtiger Werke wünschen, aber das Hineinziehen des lieben Ich in diesen Wunsch, die Forderung, dass es meine Thaten und Werke sein sollen, die auch für die Zukunft des Processes sich segensreich erweisen, ist eine, wenn schon menschlich entschuldbare, doch immerhin ethisch ungerechtfertigte Selbstsucht, die sogar zur Eitelkeit wird, wenn sie die dankbare Conservation des Namens und seines Gedächtnisses bei den Menschen verlangt, die von den Thaten und Werken Nutzen ziehen.

Da aller Unsterblichkeitsdrang Egoismus ist, so würde allen, die bisher in dem Unsterblichkeitsglauben „selig in der Hoffnung“ waren, sehr wenig daran gelegen scheinen, ob nach Zerstörung der Hoffnung auf individuelle Unsterblichkeit das Christenthum mit seinem transcendenten Optimismus in Bezug auf die Wahrheit einer ewigen Seligkeit überhaupt im Gegensatz zu dem ursprünglich rein negativen Buddhismus Recht behält oder nicht; denn wem einmal die Unsterblichkeit Gemüthspostulat ist, der ist eben auch allemal soweit Egoist, dass er sagen wird: „was hilft mir die grösste zukünftige Seligkeit, wenn ich sie nicht empfinde und geniesse!“

Wie steht es aber überhaupt mit jener ewigen Seligkeit nach

unseren Prämissen? Das All-Einige Unbewusste ist allwissend und allweise, also kann es nicht mehr klüger werden; es hat, wie auch Aristoteles sagt, kein Gedächtniss, also kann es durch Erfahrungen, die es etwa in der Welt machte, nichts zulernen. Mithin ist es, wenn die Welt einmal aufgehört hat zu sein, und der flüchtige Grenz-Moment des Contrastes zwischen der Qual des Wollens und dem Frieden des Nichtwollens vorüber ist, genau dasselbe geblieben, was es vor Erschaffung der Welt war; so selig, wie es vorher war, ist es nun auch wieder, nicht mehr und nicht weniger; nimmermehr kann ihm der Weltprocess zu einer grösseren Seligkeit verhelfen, als es vorher hatte, es sei denn, dass es in dem Processe selbst seine Seligkeit fände. (Diesen letzteren Fall betrachten wir hier aber eben nicht, denn es wäre ja das weltliche Leben selbst, während wir nach der Seligkeit des ausserweltlichen Zustandes fragen). Wenn wir also durch das Erdenleben zu jenem vorweltlichen Zustande an Seligkeit nichts hinzugewinnen können, sondern nach Schliessung des Weltprocesses genau jenen Zustand wieder erreichen, so fragt es sich, wie die Beschaffenheit desselben war. Es liegt auf der Hand, dass, wenn ein Wollen gewesen wäre, so auch Actus, also Process, gewesen wäre, und das Unbewusste nicht weltlos; der weltlose Zustand konnte nur der des Nichtwollens sein. Nun haben wir aber Cap. C. I. gesehen, dass das Vorstellen nur durch das Wollen aus dem Nichtsein in's Sein getrieben werden konnte, so lange die Welt noch nicht existirte; denn in sich hatte das Vorstellen keinen Trieb und kein Interesse, aus dem Nichtsein in's Sein zu treten, folglich war vor dem Eintreten des Wollens auch kein Vorstellen actuell, folglich vor Entstehung der Welt weder Wollen, noch Vorstellen, d. h. gar nichts Actuelles, nichts als das ruhende, unthätige, in sich beschlossene Wesen ohne Dasein. So lange das Wollen dauert, so lange wird der Process und seine Erscheinung im Bewusstsein, die Welt, dauern; wenn also dereinst keine Welt mehr sein soll, dann darf auch kein Wollen, mithin auch kein Vorstellen mehr sein (da die unbewusste Vorstellung immer gerade nur insoweit actuell wird, als das Interesse des Willens sie fordert), d. h. es wird wiederum in demselben (actuell bezogenen) Sinne des Wortes wie oben Nichts sein. Dies ist auch der Zustand, auf den allein die Behauptungen der Apostel passen, dass keine Zeit und keine Erkenntniss mehr sein wird. So lange also die Welt besteht, ist der Weltprocess, und soviel Seligkeit oder Unseligkeit wie dieser einschliesst; vor dem Entstehen und nach dem

Aufhören der Welt und des Weltprocesses ist — actuell genommen — Nichts.

Wo bleibt nun die verheissene Seligkeit? In der Welt soll und kann sie nicht stecken, und das Nichts nach der Welt könnte doch höchstens relativ seliger oder unseliger als ein früherer Zustand sein, aber nicht eine positive Seligkeit oder Unseligkeit. (Vgl. Aristot. Eth. N. I. 11, 1100, a, 13.) Freilich wenn die Welt der Zustand der Unseligkeit des Weltwesens ist, so wird das Nichts im Verhältniss dazu eine Seligkeit sein; aber leider kann dieser Contrast nur im Zustande des Seins, nicht in dem des Nichtseins in Rechnung gestellt werden, da in letzterem weder gedacht noch empfunden wird, — denn jedes von beiden wäre ja schon Actualität, welche ausgeschlossen ist, — das eine würde actuelle Vorstellung, das andere sogar actuelle Reflexion auf eine Erinnerung des früheren innerweltlichen Zustandes im Vergleich zum gegenwärtigen, und Willensbetheiligung an dieser Reflexion voraussetzen, was Glied für Glied unmöglich ist.

So meint es der Buddhismus mit dem „Nirwana", so Schopenhauer, aber nicht so das Christenthum. Diesem ist mit einer solchen Reduction auf den Nullpunct der Empfindung, auf Schmerzlosigkeit und Glücklosigkeit ebensowenig gedient, wie dem gewöhnlichen egoistischen Menschenverstande, der die Erfüllung seines instinctiven Ringens nach Glück als sein natürliches Recht in Anspruch nimmt. Das Christenthum giebt zwar ein Recht auf Glück nicht stricte zu, aber es verlangt den Verzicht darauf doch nur, um dem unverdienten Gnadengeschenk eines jenseitigen Glücks einen desto höheren Werth zuzuerkennen, und der einzelne Christ verzichtet auf sein angebliches Recht doch nur deshalb, weil er das Object seines Rechtsanspruches durch gütlichen Vergleich zugesichert erhält. Das Christenthum muss ein positives Weltziel haben, oder auf sein es vom Buddhismus im tiefsten Grunde unterscheidendes Princip verzichten, d. h. sich selbst abdanken. Da aber kein stichhaltiger Begriff dieses practische Postulat begreiflich zu machen im Stande ist, so läuft eine jede Rechtfertigung der positiv transcendenten Seligkeit, die sich nicht mit einer eingestandenermaassen unverständlichen göttlichen Verheissung begnügen will, auf einen mehr oder minder phantastischen Ausputz des Nirwana hinaus, der natürlich in der Beschaffenheit seiner Phantasmagorien nach dem jeweiligen Bildungsstande sich richtet und mit diesem wechselt. Die christliche Weltanschauung ist eben unfähig, sich zu völliger Re-

signation auf Glück zu erheben; selbst die christliche Askese ist durch und durch selbstsüchtig. Daher ist es kein Wunder, wenn alle noch mehr oder minder (ich sage nicht: im christlichen Glauben, sondern): in der christlichen Weltanschauung Befangenen die Zumuthung der vollständigen Resignation auf Glück mit Empörung von sich weisen. Es gehört eben eine lange geschichtliche Vermittlung, und zwar die Vermittlung durch eine unchristliche, rein weltliche Periode dazu, um die Menschheit auf diese äusserste Zumuthung vorzubereiten. Als diese Periode aber werden wir alsbald das dritte Stadium der Illusion kennen lernen.

Wenn nun aber einerseits die christliche Hoffnungsseligkeit auf einer Illusion beruht, die im weiteren Verlaufe der Bewusstseisentwickelung nothwendig verschwindet, wenn andererseits die Sendung des Evangeliums durch Jesus und die gierige Aufnahme desselben durch die Völker, trotz der über diesen kindlichen Standpunct längst hinausgeschrittenen griechischen Philosophie, entschieden nur durch directe Eingriffe des Unbewussten im Genie der Gründer und dem Völkerinstincte der Bekehrungswuth begriffen werden kann, so entsteht die Frage, wozu denn diese Illusion kommen musste. Die Antwort ist einfach die, dass dieses zweite Stadium die nothwendige Zwischenstufe zwischen dem ersten und dritten ist, weil durch die Verzweiflung am ersten Stadium der Illusion der Egoismus noch nicht so weit gebrochen ist, um sich nicht an die einzige ihm noch übrig bleibende egoistische Hoffnung mit beiden Armen anzuklammern. Erst wenn auch dieser Anker reisst und die völlige Verzweiflung, mit seinem lieben Ich das Glück zu erreichen, ihn erfasst hat, erst dann wird er dem selbstverläugnenden Gedanken zugänglich, nur für das Wohl der zukünftigen Geschlechter arbeiten, nur im Process des Ganzen zum zukünftigen Wohle des Ganzen aufgehen zu wollen.

Das Römerthum hatte zwar diese Selbstverläugnung besessen und geübt, aber nur zu Gunsten der Machtvermehrung der engsten Stammesgemeinschaft, es hatte also gleichsam den individuellen Egoismus zu einem Stammesegoismus erweitert und mit diesem den Phantomen der Ehrsucht und Herrschsucht nachgejagt; jetzt aber handelt es sich um Erweiterung des egoistischen zu einem kosmischen Bewusstsein und Streben, des selbstsüchtigen Selbstgefühls zum selbstverläugnenden Allgefühl, zu dem Bewusstsein, dass das Individuum wie die Nation nichts als ein Rad oder eine Feder in dem grossen Weltgetriebe sind, und keine Aufgabe haben, als als

solche ihre Schuldigkeit zu thun, um den Process des Ganzen, auf den es allein ankommt, zu fördern.

Zu einem solchen Gedanken, zu einer solchen Selbstverläugnung war natürlich die alte Welt nicht reif, und es war gleichsam nur ein äusserlicher Nebengrund für das Interim des Christenthums, dass noch so viele technische Fortschritte bis zur möglichen Eröffnung einer Weltcommunication zu machen waren, und dass die künftigen Grundelemente des tellurischen Gemeinlebens, die Nationalstaaten, erst noch zu schaffen waren. Abgesehen von alle diesem zeigt sich aber auch vom ersten zum zweiten Stadium der Illusion ein entschiedener Fortschritt zur Wahrheit, nämlich in der gewonnenen Ueberzeugung, dass das Glück nicht in der Gegenwart des Processes liegt, ebenso wie in dem Uebergang vom zweiten zum dritten Stadium der Fortschritt zur Wahrheit in der erlangten Einsicht besteht, dass der Weg zur Erlösung von dem Elend der Gegenwart erstens nicht innerhalb, sondern ausserhalb des Individuums und zweitens nicht ausserhalb des Weltprocesses zu suchen ist, sondern im Weltprocesse selbst liegt, dass also die zukünftige Erlösung der Welt nicht in der Enthaltung vom Leben, sondern in der Hingabe an's Leben zu finden ist, dass aber wiederum diese Hingabe an's Leben, welche um seiner selbst willen eine Verkehrtheit wäre, nur um der Zukunft des Processes des Ganzen willen einen Sinn habe.

Dieser Uebergang vom zweiten zum dritten Stadium ist freilich bei der menschlichen Schwäche kaum anders zu denken, als durch ein theilweises Verkennen letzterer Wahrheit, d. h. als durch einen theilweisen Rückfall in das erste Stadium der Illusion; denn wie soll der Mensch zu einem genügend starken Glauben an ein zukünftiges Glück auf Erden gelangen, wenn er den gegenwärtigen Zustand für in jeder Hinsicht elend und alles im Leben der Gegenwart erreichbare Glück für eitel hält?

Daher sehen wir mit dem durch die Reformation aufgestellten Principe der freien Forschung und Kritik allerdings negativ die fortschreitende Zersetzung des christlichen Dogma's und die Vernichtung seiner Verheissungen anheben, aber gleichzeitig sehen wir an die Stelle des christlichen „Seligseins in der Hoffnung auf das Jenseits" die Wiedergeburt der alten Kunst und Wissenschaft, das Aufblühen des Städtereichthums und Handels und die Fortschritte der Technik, die allseitige Erweiterung des geistigen Gesichtskreises, mit einem Worte die wieder erwachende Liebe zur Welt treten.

Die riesigen Fortschritte nach allen Richtungen nach so langer Stagnation feuerten die Hoffnung zu noch grösseren Erwartungen an, und es entstand so, wie stets in den Epochen vielverheissender Fortschritte, eine Zeit des Optimismus, deren theoretischer Hauptvertreter Leibniz ist. (Gegenwärtig, wo die Bildung der Nationalstaaten ihrem Ziele entgegeneilt, herrscht ein ähnlicher Optimismus in politischer Beziehung.) Nur langsam und allmählich lässt sich die Macht einer so ungeheueren Idee, wie die christliche ist, brechen. Dies ist besonders interessant zu beobachten an der neuesten Philosophie. Kant kehrt, schwindelnd vor der Bodenlosigkeit der Consequenzen seines Principes, um und verschreibt seine Seele schleunigst dem vom practischen kategorischen Imperativ feierlichst restituirten Christengott; Hegel sucht durch ein symbolisch-dialectisches Spiel wenigstens einige der Hauptbegriffe des Christenthums zu retten; Schelling macht mit einem verzweifelten Ruck vor dem Abgrunde Halt und kehrt mit einer ganz ernsthaft gemeinten Deduction der drei Personen der christlichen Dreieinigkeit aus den Potenzen des Seins am Schlusse seines letzten Systemes demüthig in das positive Dogma der Offenbarung zurück

Nur Einer ist es, der ganz und in jeder Hinsicht mit dem Christenthume bricht und ihm jede zukünftige Bedeutung abstreitet, — Schopenhauer, freilich nur, um in die buddhistische Askese zurückzufallen, und ohne sich zu dem Gedanken der Möglichkeit eines positiven Principes für die künftige Geschichte erheben zu können, ohne die Spur eines Verständnisses und einer Liebe für die grossen Bestrebungen unserer Zeit, welche in allen anderen neuesten Philosophen reichlich vertreten sind. Sichtbar gewinnen die weltlichen Bestrebungen täglich an Macht, Ausdehnung und Interesse, sichtbar greift der Antichrist weiter und weiter um sich, und bald wird das Christenthum nur noch ein Schatten seiner mittelalterlichen Grösse sein, wird wieder sein, was es im Entstehen ausschliesslich war, der letzte Trost für die Armen und Elenden.

Drittes Stadium der Illusion.

Das Glück wird als in der Zukunft des Weltprocesses liegend gedacht.

Es gehört zu diesem Stadium zunächst der Begriff der immanenten Entwickelung, dessen Anwendung auf die Welt als Ganzes, und der Glaube an eine Weltentwickelung. In der alten Philosophie findet sich, mit Ausnahme des Aristoteles, hiervon keine Spur, aber auch bei diesem ist die Anwendung des Begriffes wesentlich auf die natürliche Entwickelung des Individuums beschränkt und hat jedenfalls in geistiger Hinsicht auf Mitwelt und Nachwelt keinen epochemachenden Einfluss geübt.

Das Römerthum kennt eine Entwickelung nur als Machtentwickelung Roms. Dem seiner Natur nach stationären und stagnirenden Judenthum ist der Begriff der Entwickelung so fremd und zuwider, dass selbst ein Mendelssohn noch einem Lessing gegenüber die Unmöglichkeit eines Weltfortschreitens behaupten und verfechten konnte.

Das katholische Christenthum ist ebenfalls in sich beschlossen und fertig; es strebt nur nach Ausbreitung des Reiches Gottes, nicht nach Vertiefung seines Inhaltes; die Entwickelung des Dogma's in den ersten Jahrhunderten geht gleichsam wider seinen Willen aus dem blossen Bestreben hervor, dasselbe zu fixiren. Auch die Reformatoren hatten noch keineswegs die Absicht, das Christenthum weiter zu entwickeln, sondern nur, es von den eingeschlichenen Missbräuchen zu reinigen und in seiner ursprünglichen Form wieder herzustellen.

Selbst Spinoza's starre Nothwendigkeit, deren Seelenlosigkeit und Zwecklosigkeit die wechselnde Mannigfaltigkeit der Gestaltungen des Daseins doch nur wie ein gleichgültiges, ich möchte fast sagen: launenhaft zufälliges Spiel erscheinen lässt, hat für den Begriff der Entwickelung noch keinen Raum; erst Leibnitz ist es, der ihn gleichsam von Neuem entdeckt, aber auch gleich in seiner vollsten Bedeutung und mannigfachsten Anwendbarkeit ausführt, und in diesem Sinne gewissermaassen als der positive Apostel der modernen Welt betrachtet werden kann.

Lessing wendet denselben in grossartiger Weise in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes an, die Werke Schillers sind von demselben durchdrungen, Herder giebt ihm in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit und Kant in mehreren von ächt philosophischem Geiste beseelten Aufsätzen zur Philosophie der Geschichte (Werke Bd. VII. Nr. XII. XV. XIX.) Ausdruck. Am tiefsten lebt und webt dieser Begriff in Hegel, welchem ja die ganze Welt nichts als eine sich selbst verwirklichende Entwickelung der Idee ist (vgl. Ges. philos. Abhandl. Nr. II: „Ueber die nothwendige Umbildung der Hegel'schen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus").

Dass das ganze Weltgetriebe ein einziger grossartiger Ent-

wickelungsprocess ist, das springt auch immer deutlicher als Resultat der modernen Realwissenschaften hervor. Die Astronomie beschränkt sich nicht mehr bloss auf die Genesis des Planetensystems, sie greift mit den neueren Hülfsmitteln der Spectralanalyse weiter in den Kosmos hinaus, um durch Vergleichung der gegenwärtigen Zustände ferner Sonnen- und Nebelflecke dieselben als verschiedene Stadien eines Entwickelungsprocesses zu begreifen, in welchem der eine Theil schneller, der andere langsamer fortgeschritten ist, deren Summe aber nur als eine kosmische Gesammtentwickelung gedacht werden kann. Die Photometrie und Spectralanalyse im Verein suchen die Fortsetzung desselben in der Entwickelungsgeschichte der einzelnen Planeten vergleichend zu ermitteln, und Chemie und Mineralogie verbinden sich, um die Entwickelungsphase unseres Planeten vor jener Abkühlungsperiode näher zu bestimmen, deren allmähliches Fortschreiten bis zur Gegenwart die steinernen Denkmale der Geologie uns in mehr und mehr entzifferter Hieroglyphenschrift erzählen. Die Biologie deutet uns aus den versteinerten Resten der Vorzeit die Entwickelungsgeschichte des Pflanzen- und Thierreichs (vgl. Cap. C. X.), und die Archäologie enthüllt uns, unterstützt von vergleichender Sprachforschung und Anthropologie, die vorgeschichtliche Entwickelungsperiode des Menschengeschlechts, dessen grossartige Culturentwickelung die Geschichte zur Darstellung bringt, indem sie zugleich neue Perspectiven eröffnet (vgl. Cap. B. X.). Was die Einzelwissenschaften als Stückwerk darbieten, hat die Philosophie mit zusammenfassendem Blicke zu überschauen, und als die von der Allweisheit des Unbewussten nach festvorgezeichnetem Plane zu heilsamem Ziele providentiell geleitete Entwickelung des Weltganzen anzuerkennen.

Am Individuum ist es nicht schwer, sich vom Vorhandensein einer Entwickelung zu überzeugen; man sieht sie ja täglich an Allem und Jedem; desto schwerer aber ist es, den Gedanken der Entwickelung eines aus vielen Individuen bestehenden Ganzen so in Fleisch und Blut aufzunehmen, dass man für dieselbe ein das egoistische überragendes Interesse gewinnt; denn über nichts ist schwerer hinwegzukommen, als über den Instinct des Egoismus.

Höchst lehrreich ist in dieser Beziehung „Der Einzige und sein Eigenthum“ von Max Stirner, ein Buch, das Niemand, der sich für practische Philosophie interessirt, ungelesen lassen sollte. Dasselbe unterwirft alle auf die Praxis Einfluss habenden Ideen einer mörderischen Kritik, und weist sie als Idole nach, die nur soweit Macht

über das Ich haben, als dieses ihnen eine solche in seiner sich selbst verkennenden Schwäche einräumt; es zermalmt in seiner geistreichen und pikanten Weise mit schlagenden Gründen die idealen Bestrebungen des politischen, socialen und humanen Liberalismus, und zeigt, wie auf den Trümmern all' dieser in das Nichts ihrer Ohnmacht zusammengebrochenen Ideen nur das Ich der lachende Erbe sein kann. Wenn diese Betrachtungen nur den Zweck hätten, die theoretische Behauptung zu erhärten, dass Ich so wenig aus dem Rahmen meiner Ichheit, als aus meiner Haut heraus kann, so wäre denselben Nichts hinzuzufügen; indem aber Stirner in der Idee des Ich den absoluten Standpunct für das Handeln gefunden haben will, verfällt er entweder demselben Fehler, den er an den anderen Ideen, wie Ehre, Freiheit, Recht u. s. w. bekämpft hatte, und liefert sich auf Gnade und Ungnade der Herrschsucht einer Idee aus, deren absolute Souveränität er anerkennt, aber nicht um der und jener Gründe willen anerkennt, sondern blind und instinctiv, oder aber er fasst das Ich nicht als Idee, sondern als Realität, und hat dann kein anderes Resultat, als die völlig leere und nichtssagende Tautologie, dass Ich nur meinen Willen wollen, nur meine Gedanken denken kann und dass nur meine Gedanken Motive meines Wollens werden können, eine Thatsache, die bei den von ihm bekämpften Gegnern ebenso unläugbar ist, als bei ihm. Wenn er aber, und nur so hat sein Resultat einen Sinn, meint, dass man die Idee des Ich als die allein herrschende anerkennen und alle anderen Ideen nur insoweit zulassen soll, als sie für erstere einen Werth haben, so hätte er doch zunächst die Idee des Ich untersuchen sollen. Er würde dann zuvörderst gefunden haben, dass, wie alle anderen Ideen Stichworte von Instincten sind, die specielle Zwecke verfolgen, so das Ich das Stichwort eines universellen Instinctes, des Egoismus, ist, der sich zu den speciellen Instincten gleichsam wie ein *passe-partout*-Billet zu Tagesbilleten verhält, von dem viele Specialinstincte nur Ausflüsse in besonderen Fällen sind, und mit dem man daher auch ganz allein ziemlich gut auskommt, nachdem man alle anderen Instincte geächtet hat, welcher selbst dagegen niemals ganz für das Leben zu entbehren ist.

So ist es allerdings verzeihlicher, diesem Instincte, als irgend einem anderen, eine unbedingte Souveränität zuzuerkennen, aber abgesehen davon, dass der Fehler in beiden Fällen der nämliche ist, sind die Folgen bei der ausschliesslichen Huldigung des Egoismus noch schlimmer. Nämlich andere Instincte lassen sich, wenn sie

nur stark genug sind, häufig befriedigen, wenn auch in der Regel nur mit Opfern an Gesammtglück, die sie nicht bezahlt machen; aber der Egoismus ist nach unseren bisherigen Untersuchungen niemals su befriedigen, weil er stets einen Ueberschuss von Unlust bereitet.

Diese Einsicht, dass vom Standpuncte des Ich oder des Individuums aus die Willensverneinung oder Weltentsagung und Verzichtleistung auf's Leben das einzig vernünftige Verfahren ist, fehlt Stirner gänzlich, sie ist aber das sicherste Heilmittel gegen die Grossthuerei mit dem Standpuncte des Ich; wer die überwiegende Unlust, die jedes Individuum mit oder ohne Wissen im Leben erdulden muss, einmal verstanden hat, wird bald den Standpunct des sich selbsterhalten- und geniessen-wollenden, mit einem Worte des seine Existenz bejahenden Ich verachten und verschmähen; wer erst seinen Egoismus und sein Ich geringschätzt, wird auf dasselbe schwerlich noch als auf den absoluten Standpunct pochen, nach welchem alles sich zu richten habe, wird persönliche Opfer minder hoch anschlagen als sonst, wird minder widerwillig dem Resultate einer Untersuchung zustimmen, welche das Ich als eine blosse Erscheinung eines Wesens darstellt, das für alle Individuen ein und dasselbe ist.

Die Welt- und Lebensverachtung ist der leichteste Weg zur Selbstverläugnung; nur auf diesem Wege ist eine Moral der Selbstverläugnung, wie die christliche und buddhistische, historisch möglich geworden; in diesen Früchten, die er für die Erleichterung der so unendlich schweren Selbstverläugnung trägt, liegt der ungeheure, gar nicht hoch genug anzuschlagende ethische Werth des Pessimismus.

Wäre aber endlich Stirner an die directe philosophische Untersuchung der Idee des Ich herangetreten, so würde er gesehen haben, dass diese Idee ein ebenso wesenloser, im Gehirne entstehender Schein ist (vgl. „Das Ding an sich“ Abschnitt III: „Das transcendentale Subject“), wie etwa die Idee der Ehre oder des Rechtes, und dass das einzige Wesen, welches der Idee der inneren Ursache meiner Thätigkeit entspricht, etwas Nicht-Individuelles, das All-Einige Unbewusste ist, welches also ebenso gut der Idee des Peter von seinem Ich, als der Idee des Paul von seinem Ich entspricht. Auf diesem allertiefsten Grunde ruht nur die esoterische buddhistische Ethik, nicht die christliche. Hat man diese Erkenntniss sich fest und innig zu eigen gemacht, dass ein und dasselbe

Wesen meinen und deinen Schmerz, meine und deine Lust fühlt, nur zufällig durch die Vermittelung verschiedener Gehirne, dann erst ist der exclusive Egoismus in seiner Wurzel gebrochen, der durch die Welt- und Lebensverachtung nur erst erschüttert, wenn auch tief erschüttert ist, dann erst ist der Stirner'sche Standpunct endgültig überwunden, dem man einmal ganz angehört haben muss, um die Grösse des Fortschrittes zu fühlen, dann erst ist der Egoismus als ein Moment in dem Bewusstsein aufgehoben, ein Glied des Weltprocesses zu bilden, in welchem er seine nothwendige und relativ, d. h. bis zu einem gewissen Grade, berechtigte Stelle findet.

Es tritt nämlich am Ende jedes der vorhergehenden Stadien der Illusion und vor der Entdeckung des folgenden das freiwillige Aufgeben des individuellen Daseins, der Selbstmord, als nothwendige Consequenz ein; sowohl der lebensüberdrüssige Heide, als auch der an der Welt und seinem Glauben zugleich verzweifelnde Christ müssen sich consequenterweise entleiben, oder, wenn sie, wie Schopenhauer, durch dieses Mittel den Zweck der Aufhebung des individuellen Daseins nicht zu erreichen glauben, müssen sie wenigstens ihren Willen vom Leben abwenden in Quietismus und Enthaltsamkeit oder auch Askese. Es ist der Gipfel der Selbsttäuschung, in diesem Salviren des lieben Ich aus der Unbehaglichkeit des Daseins etwas anderes als die crasseste Selbstsucht, als einen höchst verfeinerten Epikureismus zu sehen, der nur durch instinctwidrige Lebensanschauung eine instinctwidrige Richtung genommen hat. Bei allem Quietismus, mag er nun mit viehischer Trägheit in Fressen und Saufen sich begnügen, oder in idyllischem Naturgenuss aufgehen, oder im natürlichen oder künstlichen (durch Narkotika erzeugten) Halbtraum passiv in den Bildern einer willig strömenden Phantasie schwelgen, oder im verfeinerten Luxusleben receptiv mit den ausgesuchtesten Bissen der Künste und Wissenschaften die Langeweile vertreiben, bei alle diesem Quietismus liegt der epikuräische Grundzug auf der Hand: die Sucht, das Leben auf die der individuellen Constitution behaglichste Weise mit einem Minimum von Anstrengung und Unlust hinzubringen, unbekümmert um die dadurch verletzten Pflichten gegen die Mitmenschen und gegen die Gesellschaft. Aber selbst die Askese, die scheinbar das Gegentheil des Egoismus ist, ist auch immer egoistisch, selbst da, wo sie nicht, wie die christliche, auf Belohnung in der individuellen Unsterblichkeit hofft, sondern bloss durch zeitweilige Uebernahme eines gewissen Schmerzes die Abkürzung der Lebensqual und die individuelle Befreiung von jeder Fortsetzung des

Lebens nach dem Tode (Wiedergeburt u. s. w.) zu erlangen hofft. In dem Selbstmörder und in dem Ascetiker ist so wenig bewunderungswürdige Selbstverläugnung wie in dem Kranken, der, um der Aussicht eines endlosen Zahnschmerzes zu entfliehen, sich vernünftigerweise zu dem schmerzhaften Ausziehen des Zahnes entschliesst. Es liegt in beiden Fällen nur klug berechnender Egoismus ohne jeden ethischen Werth vor, vielmehr ein Egoismus, der in allen solchen Lebenslagen unsittlich ist, wo ihm noch nicht jede Möglichkeit abgeschnitten war, seinen Pflichten gegen seine Angehörigen und die Gesellschaft zu genügen.

Anders, wenn das Interesse für die Entwickelung des Ganzen im Herzen Wurzel fasst und der Einzelne sich als Glied des Ganzen fühlt, als ein Glied, welches eine mehr oder minder werthvolle, nie aber ganz nutzlose Stelle im Processe des Ganzen ausfüllt. Dann wird es um der Ausfüllung dieser Stelle willen erforderlich, sich an das Leben, welches man vom Standpuncte des Ich aus nicht nur als unnützes Gut, sondern als wahre Qual fortwarf, mit wahrer Opferfreudigkeit hinzugeben, weil der Selbstmord eines noch leistungsfähigen Individuums nicht nur dem Ganzen keinen Schmerz erspart, sondern ihm sogar die Qual vermehrt, indem er dieselbe durch die zeitraubende Nothwendigkeit verlängert, für das amputirte Glied erst einen Ersatz zu schaffen. Dann ergiebt sich ferner die selbstverständliche Forderung, das aus Selbstverläugnung um des Ganzen willen bewahrte Leben in einer nicht mehr dem individuellen Behagen, sondern dem Wohle des Ganzen dienenden Weise zu erfüllen, was nicht durch passive Receptivität, nicht durch träge Ruhe und scheues Verkriechen vor den Berührungen mit dem Kampf des Daseins, sondern durch active Production, durch rastloses Schaffen, durch selbstverläugnendes Hineinstürzen in den Strudel des Lebens und Theilnahme an der gemeinsamen volkswirthschaftlichen und geistigen Culturarbeit zu leisten ist. Schon das allein würde den Quietismus zu einer Todsünde machen, dass ein allgemeineres Umsichgreifen desselben alle Errungenschaften der Cultur, welche die Menschheit sich so mühsam in Jahrtausenden erkämpft hat, wieder in Frage stellen und binnen Kurzem in stetig wachsenden Rückschritt verwandeln würde. Die Geschichte lehrt aber, wie grenzenlos das Elend eines in der Cultur rückwärts gehenden Volkes ist, ja wie schwer schon der blosse Culturstillstand, der gehemmte Fortschritt, auf einem Volke lastet. Denn wie das Leben des individuellen Organismus eine Summe beständiger Acte der Naturheilkraft

ist, so ist auch das Leben des staatlichen und gesellschaftlichen Organismus nur möglich als eine stetige Anspannung aller verfügbaren Kräfte zur Abwehr der beständig von allen Seiten auf Angriffspuncte lauernden störenden und verderblichen Einflüsse.

So wird also der Instinct des Egoismus oder individuellen Lebenstriebes vom Bewusstsein gewissermaassen neu restituirt, aber nun nicht mehr als absolute und souveräne Macht, sondern mit dem aus seinem Zwecke für das Ganze sich ergebenden Maasse, und beschränkt durch die Anerkennung und Achtung des Strebens der für den Process ebenfalls erforderlichen anderen Individuen. — Wie der Egoismus im Ganzen, so werden auch diejenigen Triebe vom Bewusstsein restituirt, welche, wie Mitleid, Billigkeitsgefühl, einen Werth für das Ganze, oder, wie Liebe und Ehre, einen Werth für die Zukunft haben; sie werden nunmehr mit dem Bewusstsein des individuellen Opfers freiwillig um des Ganzen und des Processes willen übernommen. Dieses dem Leben durch die Hingebung an dasselbe gebrachte individuelle Opfer findet dann seinen Lohn in der Hoffnung auf die Zukunft des Processes, auf die in seinem Verfolge günstiger werdende Gestaltung der Lebensverhältnisse und das dem Weltwesen, welches auch in mir lebt, dort winkende Glück.

Diese Hoffnung auf ein zukünftiges positives Menschheitsglück und das um ihretwillen Mitwirken am Processe des Ganzen bildet das dritte Stadium der Illusion, welches wie die vorigen beiden zu durchschauen, jetzt unsere Aufgabe ist. Hoffentlich und sicherlich werden die meisten von denjenigen Lesern, welche bis hierher diesem Capitel beistimmend gefolgt sind, an diesem Puncte ihren Weg von dem meinigen scheiden. Sie können und dürfen nicht anders, wenn sie nicht aufhören wollen, Kinder ihrer Zeit zu sein, die sich ja selbst erst im Anfang des dritten Stadiums der Illusion befindet und hoffnungsselig den Verheissungen der goldenen Zukunft entgegen jubelt und entgegen stürmt. Die Vorsehung sorgt schon dafür, dass die Anticipationen des stillen Denkers den Gang der Geschichte nicht etwa dadurch verwirren, dass sie vorzeitig zu viele Anhänger gewinnen. Der nur scheinbar verwandte heutige politische und sociale Pessimismus gewisser in jugendlicher Gährung oder alternder Zersetzung befindlicher Reiche ist ein zur Ueberwindung bestimmtes Product vorübergehender Constellationen; er wird und mus in politischen und socialen Optimismus umschlagen, und hat nichts zu thun mit meinem methaphysischen Pessimismuss,

erreichen ist. Je mehr wir uns der heutigen Zeit nähern, desto zahlreicher werden die Arbeiter an der Wissenschaft, desto gemeinsamer ihre Arbeit. Während die Genies früherer Zeiten Zauberern gleichen, die ein Gebäude wie aus dem Nichts entstehen lassen, sind die Geistesarbeiten der Neuzeit einer emsigen Baugesellschaft zu vergleichen, wo jeder seinen Stein zum grossen Gebäude hinzufügt, je nach seinen Kräften einen grösseren oder kleineren. Die Methode der Zukunft wird immer ausschliesslicher die inductive werden, und der Grundcharakter der wissenschaftlichen Arbeit nicht Vertiefung, sondern Verbreiterung sein. So werden die Genies immer weniger Bedürfniss, und daher auch immer weniger vom Unbewussten geschaffen; wie die Gesellschaft durch den schwarzen Bürgerrock nivellirt ist, so steuern wir auch in geistiger Beziehung mehr und mehr auf eine Nivellirung zur gediegenen Mittelmässigkeit hin. Daraus geht hervor, dass der Genuss der wissenschaftlichen Production immer geringer wird und die Welt mehr und mehr auf receptiv wissenschaftlichen Genuss beschränkt wird. Dieser aber ist nur dann erheblich, wenn man das Ringen und Kämpfen nach der Wahrheit mit durchgemacht hat, nicht aber, wenn einem die Wahrheit als gaar gebackene Pastete auf der Schüssel präsentirt wird. Dann wiegt oft der Genuss des Erkennens die Mühe des Erlernens kaum auf, und die practische Brauchbarkeit des Erlernten oder der Ehrgeiz müssen das eigentliche Motiv des Lernens abgeben.

Ein ähnliches Verhältniss findet bei der Kunst statt, obwohl diese für die Zukunft immer noch günstiger gestellt ist, als die Wissenschaft. Auch in ihr werden die producirenden Genies immer seltener werden, je mehr die Menschheit das im Augenblick aufgehende Leben ihrer Kindheit und die transcendenten Ideale ihrer schwärmerischen Jugend hinter sich zurücklässt und auf eine bedächtig in die Zukunft schauende practisch wohnliche Einrichtung in der irdischen Heimath Bedacht nimmt, je mehr im Mannesalter der Menschheit die socialökonomischen und practisch-wissenschaftlichen Interessen die Oberhand gewinnen. Die Kunst ist dann nicht mehr, was sie dem Jünglinge war, die hehre, beseligende Göttin sie ist nur noch eine mit halber Aufmerksamkeit zur Erholung von den Mühen des Tages genossene Zerstreuung, ein Opiat gegen die Langeweile, oder eine Erheiterung nach dem Ernst der Geschäfte, — daher eine immer mehr um sich greifende dilettantische Oberflächlichkeit und ein Vernachlässigen aller ernsten, nur mit angestrengter

Hingebung zu geniessenden Richtungen der Kunst. Die künstlerische Production des den Idealen entfremdeten Mannesalters der Menschheit bewegt sich natürlich in derselben leichtfertigen, die Form gewandt beherrschenden und von den Schätzen der Vergangenheit zehrenden, dilettantischen Oberflächlichkeit, und bringt keine Genies mehr hervor, weil sie keine Bedürfnisse der Zeit mehr sind, weil es hiesse, die Perle vor die Säue werfen, oder auch, weil die Zeit über das Stadium, welchem Genies gebührten, zu einem wichtigeren hinweggeschritten ist. Um mich vor Missverständnissen zu wahren, bemerke ich ausdrücklich, dass ich mit jener Charakteristik nicht die Gegenwart bezeichnen wollte, sondern eine Zukunft, an deren Schwelle unser Jahrhundert steht, und von der die Gegenwart erst einen schwachen Vorgeschmack bietet. Die Kunst wird der Menschheit im Mannesalter durchschnittlich etwa das sein, was dem Berliner Börsenmann des Abends die Berliner Posse ist. Diese Ansicht ist freilich nur durch die Analogie der Entwickelung der Menschheit mit den Lebensaltern des Einzelnen zu erhärten und durch die Bestätigung, welche diese Analogie durch den bisherigen Gang der Entwickelung und die jetzt schon ziemlich deutlich erkennbaren Ziele der nächsten Periode findet. —

In Bezug auf die praktischen Instincte, welche auf Illusion beruhen, wie Liebe und Ehre, giebt es drei Fälle: entweder die Menschen kommen gar nicht davon zurück, dann bleibt die von ihnen ausgehende Unlust immer; oder die Menschen kommen ganz davon zurück, dann werden sie freilich mit der Lust auch die Unlust los und sind relativ viel glücklicher geworden, d. h. aber weiter nichts, als das Leben ist so viel ärmer geworden und dem Nullpunkt oder Bauhorizont der Empfindung so viel näher gerückt, ist aber nun auch sich seiner Armseligkeit und Werthlosigkeit bewusst geworden. Man kann beide Zustände ungefähr mit einem Geizigen vergleichen, der über seine Schätze im Kasten selig ist, bis er eines schönen Tages den Kasten aufmacht und findet, dass er leer ist; nur ist in diesem Bilde die reell erduldete Qual schon im ersten Zustande neben der Illusion des Glückes nicht mit ausgedrückt. Der dritte mögliche Fall und zugleich der wahrscheinlichste ist der, dass die Menschen nur theilweise von jenen Instincten loskommen, dass sie zwar die illusorische Beschaffenheit derselben vollständig durchschauen, auch in Folge dessen wohl die Stärke des Triebes durch Vernunft etwas vermindern, aber doch nie im Stande sind, denselben völlig zu vernichten. Dieser Fall enthält die Qualen beider

unvernünftig ist. Schon damals war das einzig mögliche Resultat klar zu erkennen; die ganze nachfolgende Untersuchung war nur der empirisch inductive Nachweis der Richtigkeit jener Consequenz, den wir uns freilich, wenn wir sicher gehen wollten, nicht ersparen durften.

Wenn dem Leser, der die Geduld hatte, mir bis hierher zu folgen, dieses Resultat trostlos *erscheint*, so muss ich ihm erklären, dass er sich im Irrthum befand, wenn er in der Philosophie Trost und Hoffnung zu finden suchte. Zu solchen Zwecken giebt es Religions- und Erbauungsbücher. Die Philosophie aber forscht rücksichtslos nach Wahrheit, unbekümmert darum, ob das, was sie findet, dem *in der Illusion des Triebes befangenen Gefühlsurtheil* behagt oder nicht. Die Philosophie ist hart, kalt und fühllos wie Stein; im Aether des reinen Gedankens schwebend strebt sie nach der frostigen Erkenntniss dessen, was ist, seiner Ursachen und seines Wesens. Wenn die Kraft des *Menschen* der Aufgabe nicht gewachsen ist, die Resultate des Denkens zu ertragen, und das vom Jammer zusammengekrampfte Herz vor Grauen erstarrt, vor Verzweiflung bricht, oder weichlich im Weltschmerz zerfliesst und aus einem dieser Gründe der practisch-psychologische Mechanismus durch solche Erkenntniss aus den Fugen geht, — dann registrirt die Philosophie diese Thatsachen als schätzbares, psychologisches Material für ihre Untersuchungen. Ebenso registrirt sie es, wenn das Resultat dieser Betrachtungen in der menschlich fühlenden Seele der stärker veranlagten Natur eines Andern ein heiliger Unwille, eine die Zähne zusammenbeissender Manneszorn, ein ernster gelassener Grimm über den wahnwitzigen Carneval der Existenz ist, oder wenn dieser Grimm in einen mephistophelisch angehauchten Galgenhumor überschlägt, der mit halb unterdrücktem Mitleid und halb freigelassenem Spott sowohl auf die in der Illusion des Glücks Befangenen wie auf die in Gefühlsjammer Zerflossenen mit gleich souveräner Ironie hinabblickt, — oder wenn das mit dem Verhängniss ringende Gemüth nach einem letzten befreienden Ausweg aus dieser Hölle späht. Der Philosophie selbst aber ist das namenlose Elend des Daseins — als Zur-Erscheinung-Kommen der Thorheit des Wollens — nur **Durchgangsmoment** der *theoretischen Entwickelung des Systems*.

XIV.

Das Ziel des Weltprocesses und die Bedeutung des Bewusstseins.

(Uebergang zur practischen Philosophie.)

Schon im Cap. C. XII. (S. 276—277) hatten wir gesehen, dass die Kette der Finalität nicht, wie die der Causalität, unendlich zu denken ist, weil jeder Zweck in Bezug auf den folgenden in der Kette *nur Mittel* ist, also in dem zwecksetzenden Verstande stets die *ganze* zukünftige Reihe der Zwecke gegenwärtig sein muss, und doch unmöglich eine vollendete Unendlichkeit von Zwecken in ihm gegenwärtig sein kann (vgl. Ges. phil. Abhandl. Nr. II. „Ueber die nothwendige Umbildung der Hegel'schen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus"). Demnach muss die Finalreihe endlich sein, d. h. sie muss einen *letzten oder Endzweck* haben, welcher das *Ziel* aller Mittelzwecke ist. Wir haben ferner auf S. 281, 338 u. 379 gesehen, dass Gerechtigkeit und Sittlichkeit ihrer Natur nach nicht Endzwecke, sondern nur Mittelzwecke sein können; und das vorige Capitel hat uns gelehrt, dass auch *positive* Glückseligkeit nicht das Ziel des Weltprocesses sein kann, weil sie nicht nur in keinem Stadium des Processes *erreicht* wird, sondern sogar jederzeit *ihr Gegentheil*, Elend und Unseligkeit, erreicht wird, welches noch überdies im Verlaufe des Processes durch Zerstörung der Illusion und mit der Steigerung des Bewusstseins wächst. Ganz sinnlos ist es, den *Process* als *Selbstzweck* aufzufassen, d. h. ihm einen absoluten Werth zuzuschreiben; denn der Process ist doch nur die Summe seiner Momente, und wenn die einzelnen Momente nicht nur werthlos, sondern sogar verwerflich sind, so ist es auch ihre Summe, der Process. Manche nennen wohl die *Freiheit* als Ziel des Processes. Für mich ist die Freiheit nichts Positives,

sondern etwas Privatives, die Ledigkeit des Zwanges; ich kann nicht verstehen, wie dies erst als Ziel des Processes zu suchen sein sollte, wenn das Unbewusste Ein und Alles ist, also Niemand da ist, von dem es Zwang erleiden könnte. Soll aber etwas Positives in dem Begriffe Freiheit liegen, so wird es einzig das Bewusstsein der inneren Nothwendigkeit sein können, das Formelle am Vernünftigsein, wie Hegel sagt. Dann ist also eine Steigerung der Freiheit identisch mit einer Steigerung des Bewusstseins. Hier kommen wir auf einen schon mehrfach erwähnten Punct. Wenn irgendwo das Ziel des Weltprocesses zu suchen ist, so ist es doch gewiss auf dem Wege, wo wir, soweit wir den Verlauf des Processes übersehen können, einen entschiedenen und stetigen Fortschritt, eine stufenweise Steigerung wahrnehmen.

Dies ist einzig und allein bei der Entwickelung des Bewusstseins, der bewussten Intelligenz, der Fall, hier aber auch in ununterbrochenem Aufsteigen von der Entstehung der Urzelle bis zum heutigen Standpunct der Menschheit, und mit höchster Wahrscheinlichkeit weiter, so lange die Welt steht. So sagt Hegel (XIII. S. 36): „Alles was im Himmel und auf Erden geschieht — ewig geschieht — das Leben Gottes und Alles, was zeitlich gethan wird, strebt nur danach hin, dass der Geist sich erkenne, sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschliesse; es ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können.“ Ebenso Schelling: „Der Transcendentalphilosophie ist die Natur nichts anderes als Organ des Selbstbewusstseins und alles in der Natur nur darum nothwendig, weil nur durch eine solche Natur das Selbstbewusstsein vermittelt werden kann“ (Werke I. 3, S. 273), „und um das Bewusstsein ist es in der ganzen Schöpfung zu thun“ (II. 3, S. 369). Der Entstehung des Bewusstseins dient die Individuation mit ihrem Gefolge von Egoismus und Unrechtthun und Unrechtleiden, der Steigerung des Bewusstseins dient der Erwerbstrieb durch Freimachung geistiger Arbeitskräfte bei zunehmender Wohlhabenheit, dient die Eitelkeit, der Ehrgeiz und die Ruhmsucht durch Anspornung der geistigen Thätigkeit, dient die geschlechtliche Liebe durch Veredelung der geistigen Fähigkeit, kurz alle jene nützlichen Instincte, die dem Individuum weit mehr Unlust als Lust bringen, ja oft die grössten Opfer auferlegen. Auf dem Wege der Bewusstseinsentwickelung muss also das Ziel des Weltprocesses

gesucht werden, und das Bewusstsein ist zweifelsohne der nächste Zweck der Natur, der Welt. Es bleibt noch die Frage offen, ob das Bewusstsein wirklich Endzweck, also auch Selbstzweck sei, oder ob es wiederum nur einem anderen Zwecke diene.

Selbstzweck kann das Bewusstsein gewiss nicht sein. Mit Schmerzen wird es geboren, mit Schmerzen fristet es sein Dasein, mit Schmerzen erkauft es seine Steigerung; und was bietet es für Alles dies zum Ersatz? Eine eitle Selbstbespiegelung! Wäre die Welt im Uebrigen schön und werthvoll, so könnte man ihr auch wohl die eitele Selbstgefälligkeit in der Betrachtung ihres Spiegelbildes im Bewusstsein allenfalls zu Gute halten, obwohl sie immer eine Schwäche bliebe; aber eine durch und durch elende Welt, die an ihrem Anblicke nimmermehr Freude haben kann, sondern ihre Existenz verdammen muss, sobald sie sich versteht, eine solche Welt sollte an der idealen Scheinverdoppelung ihrer selbst im Spiegel des Bewusstseins einen vernünftigen Endzweck und Selbstzweck haben? Ist es denn am realen Elend nicht genug, dass es noch einmal in der Zauberlaterne des Bewusstseins wiederholt werden sollte? Nein, unmöglich kann das Bewusstsein der Endzweck des von der Allweisheit des Unbewussten geleiteten Weltprocesses sein; das hiesse nur die Qual verdoppeln, in den eigenen Eingeweiden wühlen. Noch weniger kann man annehmen, dass die rein formale Bestimmung des Handelns nach Gesetzen der bewussten Vernunft ein vernünftiger Endweck sein könne; denn was hat die Vernunft davon, das Handeln zu bestimmen, oder was hat das Handeln davon, von der Vernunft bestimmt zu werden, abgesehen von der etwa dadurch herbeizuführenden Verminderung der Unlust? Wäre das qualvolle Sein und Wollen gar nicht da, so brauchte keine Vernunft mit seiner Bestimmung bemüht zu werden! Das Bewusstsein und die fortwährende Steigerung desselben im Process der Weltentwickelung kann also auf keinen Fall Selbstzweck, auch sie kann bloss Mittel zu einem anderen Zweck sein, wenn sie nicht zwecklos in der Luft schweben soll, wodurch denn auch rückwärts der ganze Process aufhören würde, Entwickelung zu sein, und die ganze Kette der Naturzwecke endzwecklos in der Luft schweben würden, also eigentlich als Zwecke aufgehoben und für unvernünftig erklärt würden. Diese Annahme lässt die Allweisheit des Unbewussten nicht zu, also bleibt uns nur noch übrig, nach dem Zweck zu suchen, welchem die Bewusstseinsentwickelung als Mittel dient.

Aber wo einen solchen Zweck hernehmen? Die Beobachtung

des Processes selbst und dessen, was in ihm hauptsächlich wächst und fortschreitet, führt eben nur zur Erkenntniss, dass es das Bewusstsein ist; Sittlichkeit, Gerechtigkeit und Freiheit sind schon beseitigt.

Wie viel wir auch grübeln und sinnen, wir können nichts ergründen, dem wir einen absoluten Werth bemessen könnten, nichts was wir als Selbstzweck betrachten könnten, nichts was das Weltwesen so im innersten Kern alterirt, als die Glückseligkeit. Nach Glückseligkeit strebt Alles, was da lebt, nach eudämonologischen Grundsätzen wirken die Motive auf uns, richten sich unsere Handlungen bewusst oder unbewusst; auf Glückseligkeit sind in dieser oder jener Weise alle Systeme der practischen Philosophie gegründet, wenn sie auch ihr Princip noch so sehr zu verläugnen glauben; das Streben nach Glückseligkeit ist der tiefwurzelndste Trieb, ist das Wesen des Befriedigung suchenden Willens selbst. Und doch haben uns die Untersuchungen des vorigen Capitels gelehrt, dass dieses Streben verwerflich, dass die Hoffnung auf seine Erfüllung eine Illusion, und dass seine Folge der Schmerz der Enttäuschung, seine Wahrheit das Elend des Daseins ist, haben uns gelehrt, dass die fortschreitende Bewusstseinsentwickelung das negative Resultat hat, stufenweise die illusorische Beschaffenheit jener Hoffnung, die Thorheit jenes Strebens zu erkennen. Es lässt sich also ein tief eingreifender Antagonismus zwischen dem nach absoluter Befriedigung und Glückseligkeit strebenden Willen und der durch das Bewusstsein vom Triebe mehr und mehr sich emancipirenden Intelligenz nicht verkennen; je höher und vollkommener das Bewusstsein im Verlaufe des Weltprocesses sich entwickelt, desto mehr emancipirt es sich von der blinden Vasallenschaft, mit welcher es anfänglich dem unvernünftigen Willen folgte, desto mehr durchschaut es die zur Bemäntelung dieser Unvernunft vom Triebe in ihm erweckten Illusionen, desto mehr nimmt es gegenüber dem nach positivem Glück ringenden Willen eine feindselige Stellung ein, in welcher es ihn im historischen Verlauf Schritt für Schritt bekämpft, die Wälle der Illusionen, hinter denen er sich verschanzt, einen nach dem andern durchbricht, und nicht eher seine letzte Consequenz gezogen haben wird, bis es ihn völlig vernichtet hat, indem nach Zerstörung jeder Illusion nur die Erkenntniss übrig bleibt, dass jedes Wollen zur Unseligkeit und nur die Entsagung zu dem besten erreichbaren Zustand, der Schmerzlosigkeit führt. Dieser siegreiche Kampf des Bewusstseins gegen den

Willen, wie er uns als Resultat des Weltprocesses empirisch vor Augen tritt, ist nun aber nichts weniger als etwas Zufälliges, er ist im Bewusstsein begrifflich enthalten, und mit der Entwickelung desselben als nothwendig gesetzt. Denn im Cap. C. III. haben wir gesehen, dass das Wesen des Bewusstseins Emancipation des Intellects vom Willen ist, während im Unbewussten die Vorstellung nur als Dienerin des Willens auftritt, weil nichts als der Wille da ist, dem sie ihre Entstehung verdanken kann, welche sie selber sich nicht zu geben vermag (vgl. C. I. S. 14).

Ferner wissen wir, dass im Reiche der Vorstellung das Logische, Vernünftige waltet, welches dem Willen seiner Natur nach ebenso widerstrebend ist, wie er es jenem ist, woraus zu schliessen ist, dass, wenn die Vorstellung erst den nöthigen Grad von Selbstständigkeit erlangt hat, sie allem Widervernünftigen (Antilogischen), was sie etwa in dem unvernünftigen (alogischen) Willen vorfindet, den Stab brechen und es zu vernichten suchen wird. Drittens wissen wir aus dem vorigen Capitel, dass aus dem Wollen stets mehr Unlust, als Lust folgt, dass also der Wille, der die Glückseligkeit will, das Gegentheil, die Unseligkeit erlangt, mithin auf das Widervernünftigste zur eigenen Qual die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt, und doch wegen seiner Unvernunft durch keine Erfahrung klug gemacht werden kann, von seinem unseligen Wollen abzulassen. Aus diesen drei Voraussetzungen folgt mit Nothwendigkeit, dass das Bewusstsein, sowie es zu der nöthigen Klarheit, Schärfe und Reichthum gelangt ist, auch die Widervernünftigkeit des Wollens und Glückseligkeitsstrebens mehr und mehr erkennen und demnächst bis zur Vernichtung bekämpfen muss. Dieser von uns bisher nur *a posteriori* erkannte Kampf war mithin nicht ein zufälliges, sondern ein nothwendiges Resultat der Schaffung des Bewusstseins, es lag in demselben *a priori* vorgebildet. Wenn nun aber das Bewusstsein der nächste Zweck der Natur oder Welt ist, wenn wir für das Bewusstsein nothwendig einen weiteren Zweck brauchen, und uns schlechterdings keinen anderen Endzweck denken können, als grösstmöglichste Glückseligkeit, wenn andererseits alles Streben nach positiver Glückseligkeit, das mit dem Wollen identisch ist, verkehrt ist, weil es nur Unseligkeit erreicht, und der grösstmöglichste erreichbare Glückseligkeitszustand die Schmerzlosigkeit ist, wenn es endlich im Begriff des Bewusstseins liegt, die Emancipation des Intellects vom Willen, die Bekämpfung und endliche Vernichtung des Wollens zum Resultat zu

haben, sollte es dann noch zweifelhaft sein können, dass das allwissende und Zweck und Mittel in Eins denkende Unbewusste das Bewusstsein eben nur deshalb geschaffen habe, um den Willen von der Unseligkeit seines Wollens zu erlösen, von der er selbst sich nicht erlösen kann, — dass der Endzweck des Weltprocesses, dem das Bewusstsein als letztes Mittel dient, der sei, den grösstmöglichen erreichbaren Glückseligkeitszustand, nämlich den der Schmerzlosigkeit, zu verwirklichen?

Wir haben gesehen, dass in der bestehenden Welt Alles auf das Weiseste und Beste eingerichtet ist, und dass sie als die beste von allen möglichen angesehen werden darf, dass sie aber trotzdem durchweg elend, und schlechter als gar keine sei. Dies war nur so zu begreifen (vgl. Schluss des Cap. C. XII.), dass, wenn auch das „Was und Wie“ in der Welt (ihre Essenz) von einer allweisen Vernunft bestimmt würde, doch das „Dass“ der Welt (ihre Existenz) von etwas schlechthin Unvernünftigem gesetzt sein müsse, und dies konnte nur der Wille sein. Diese Erwägung ist übrigens nur dasselbe auf die Welt als Ganzes angewendet, was wir, auf das Individuum angewendet, längst gekannt haben. Das Körperatom ist Anziehungskraft; sein „Was und Wie“, d. h. die Anziehung nach dem und dem Gesetz ist Vorstellung; sein „Dass“, seine Existenz, seine Realität, seine Kraft ist Wille. So ist auch die Welt das, was sie ist und wie sie ist, als Vorstellung des Unbewussten, und die unbewusste Vorstellung hat als Dienerin des Willens, dem sie selbst erst actuelle Existenz verdankt, und gegen den sie keine Selbstständigkeit hat, auch keinen Rath und keine Stimme über das „Dass“ der Welt. Der Wille ist in seinem Wesen vorläufig nichts als unvernünftig (vernunftlos, alogisch), indem er aber wirkt, wird er durch die Folgen seines Wollens widervernünftig (vernunftwidrig, antilogisch), indem er die Unseligkeit, das Gegentheil seines Wollens erreicht.*) Dieses widervernünftige Wollen nun,

*) Man darf dieses Alogische, das nach der Hand zu einem Antilogischen wird, nicht etwa als ein sich hierbei Veränderndes ansehen, sondern alogisch ist es an und für sich, insofern es ausser aller Beziehung und Berührung mit dem Logischen und diesem gänzlich fern steht, während es sich als antilogisch erweist, indem es durch seine Bethätigung zu dem Logischen in Beziehung kommt, welches letztere nun nicht umhin kann, in dieser Bethätigung des Alogischen einen Gegensatz zu seiner eigenen Natur, also ein Antilogisches im Gegensatz zum Logischen, zu finden und ihm als solchen entgegenzutreten. Gäbe es gar kein logisches Princip, wäre das andre Princip, welches nicht das logische ist, das einzige, so könnte auch seine Bethätigung niemals antilogisch genannt werden, und insofern ist es dem Alogischen zufällig, dass es hinten-

welches schuld ist an dem „Dass“ der Welt, dieses unselige Wollen in's Nichtwollen und die Schmerzlosigkeit des Nichts zurückzuführen, diese Aufgabe des Logischen im Unbewussten ist das Bestimmende für das „Was und Wie“ der Welt. Für die Vernunft handelt es sich darum, wieder gut zu machen, was der unvernünftige Wille schlecht gemacht hat. Die unbewusste Vorstellung stellt den Willen vor, wenn auch nicht positiv als Willen, so doch negativ als das Negative des Logischen oder als ihre eigene Grenze, d. h. als das Unlogische, aber sie hat zunächst und als solche keine Macht über den Willen, weil sie keine Selbstständigkeit gegen ihn hat; darum muss sie sich eines Kunstgriffes bedienen, die Blindheit des Willens benutzen und ihm an ihr einen solchen Inhalt geben, dass er durch eigenthümliche Umbiegung in sich selbst in der Individuation in einen Conflict mit sich selbst geräth, dessen Resultat das Bewusstsein, d. h. die Schaffung einer dem Willen gegenüber selbstständigen Macht ist, in welcher sie nun den Kampf mit dem Willen beginnen kann. So erscheint der Weltprocess als ein fortdauernder Kampf des Logischen mit dem Unlogischen, der mit der Besiegung des letzteren endet. Wäre diese Besiegung unmöglich, wäre der Process nicht zugleich Entwickelung zu einem freundlich winkenden Ziele, wäre er endloser oder auch ein dereinst in blinder Nothwendigkeit oder Zufälligkeit sich erschöpfender, so dass aller Witz sich vergeblich bemühte, das Schiff in den Hafen zu steuern, — dann und nur dann wäre die Welt wirklich absolut trostlos, eine Hölle ohne Ausweg, und dumpfe Resignation die einzige Philosophie. Wir aber, die wir in Natur und Geschichte nur einen einzigen grossartigen und wundervollen Entwickelungsprocess erkennen, wir glauben an einen endlichen Sieg der heller und heller hervorstrahlenden Vernunft über die zu überwindende Unvernunft des blinden Wollens, wir glauben an ein Ziel des Processes, das uns die Erlösung von der Qual des Daseins bringt, und zu dessen Herbeiführung und Beschleunigung auch wir im Dienste der Vernunft unser Scherflein beitragen können. (Vgl. meinen Nachweis der Selbstaufhebung des Processes aus dem Begriff der Entwickelung: Ges. phil. Abhandl. Nr. II, S. 50—55).

Die Hauptschwierigkeit besteht darin, wie das letzte Ende dieses Kampfes, die schliessliche Erlösung vom Elend des Wollens und Daseins zur Schmerzlosigkeit des Nichtwollens und Nichtseins,

nach zum Antilogischen wird, in demselben Sinne wie es ihm zufällig ist, dass es neben und ausser ihm überhaupt noch ein logisches Princip giebt.

Blicken wir tiefer in das Wesen der Askese und individuellen Willensverneinung und auf die Stellung, welche sie im historischen Process in ihrer höchsten Blüthe im reinen Buddhismus einnimmt, so erscheint sie als der Ausgang der asiatischen vorhellenischen Entwickelungsperiode, als die Verbindung der Hoffnungslosigkeit für das Diesseits und Jenseits mit dem noch nicht ertödteten Egoismus, welcher nicht an die Erlösung des Ganzen, sondern nur an seine individuelle Erlösung denkt. Wie wir oben die Unsittlichkeit und Verderblichkeit dieses Standpunctes für das Ganze der Menschheit und des Weltprocesses kurz aufzeigten (vgl. S. 374—375), so enthüllt sich jetzt die Thorheit desselben für den Einzelnen, der auf ihn baut, indem die individuelle Erlösungshoffnung sich als illusorisch, mithin jedes zu diesem Zweck angewandte Mittel (also auch der Quietismus, insofern er nicht einem individuell oder national gefärbten Epikuräismus dienen, sondern zur Erlösung durch individuelle Willensverneinung führen soll) sich als verkehrt herausgestellt hat.

Auch Schopenhauer will im Grunde genommen etwas anderes als er sagt; auch ihm schwebt als allein der Mühe werthes Ziel eine Universalwillensverneinung in nebelhaften Umrissen vor, wie z. B. folgende Stelle beweist: „Nach dem, was im zweiten Buch über den Zusammenhang aller Willenserscheinungen gesagt ist, glaube ich annehmen zu können, dass mit der höchsten Willenserscheinung (der Menschheit) auch der schwächere Widerschein derselben, die Thierheit, (und die noch tieferen Stufen der Willensobjectivation) wegfallen würde; wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten verschwinden“ (W. a. W. u. V. 3. Aufl. I. 449). Auf der folgenden Seite weist er unter andern auch auf die Bibelstelle Röm. 8, 22 hin, in welcher es heisst: „Denn wir wissen, dass alle Creatur sehnet sich mit uns“ nach der Erlösung, sie erwartet aber ihre Erlösung „von uns, die wir des Geistes Erstlinge haben“. Solche tiefere Perspectiven kommen aber gleichwohl für Schopenhauers ausdrücklich erklärten Standpunkt nicht in Betracht, nicht nur, weil ihre Durchführung zunächst ein Aufgeben des lezteren erfordern würde, sondern auch weil ihre Durchführung bei der unhistorischen Weltanschauung seines subjectiven Idealismus gar nicht möglich ist. Sie wird es erst, wenn die Realität der Zeit und die positive Bedeutung der zeitlichen, d. h. geschichtlichen Entwickelung anerkannt ist, durch deren summirte Fortschritte die Aussicht auf eine künftige Erreichung solcher Menschheitszustände eröffnet wird, welche das

jetzt absurd Erscheinende vielleicht doch einst Verwirklichung gewinnen lassen.

Für Denjenigen, welcher den Begriff der Entwickelung gefasst hat, kann es nicht zweifelhaft sein, dass das Ende des Kampfes zwischen dem Bewusstsein und dem Willen, zwischen dem Logischen und Unlogischen nur am Ziele der Entwickelung, am Ausgang des Weltprocesses liegen kann; für Denjenigen, welcher vor Allem an der All-Einheit des Unbewussten festhält, ist die Erlösung, die Umwendung des Wollens in's Nichtwollen, auch nur als All-Einiger Act, nicht als individuelle, sondern nur als kosmisch-universale Willensmeinung zu denken, als der Act, der das Ende des Processes bildet, als der jüngste Augenblick, nach welchem kein Wollen, keine Thätigkeit, „keine Zeit mehr sein wird“. (Off. Joh. 10, 6.) Dass der Weltprocess nicht ohne ein zeitliches Ende, nicht von unendlicher Dauer gedacht werden kann, wird vorausgesetzt; denn wenn das Ziel in unendlicher Zeitferne läge, so würde eine noch so lange endliche Dauer des Processes dem Ziele, das immer noch unendlich fern bliebe, um nichts näher gekommen sein; der Process würde also kein Mittel mehr sein, das Ziel zu erreichen, mithin würde er zweck- und ziellos sein. So wenig es sich mit dem Begriffe der Entwickelung vertragen würde, dem Weltprocess eine unendliche Dauer in der Vergangenheit zuzuschreiben, weil dann jede irgend denkbare Entwickelung bereits durchlaufen sein müsste, was doch nicht der Fall ist, ebenso wenig können wir dem Process eine unendliche Dauer für die Zukunft zugestehen; Beides höbe den Begriff der Entwickelung zu einem Ziele auf und stellte den Weltprocess dem Wasserschöpfen der Danaiden gleich. Der vollendete Sieg des Logischen über das Unlogische muss also mit dem zeitlichen Ende des Weltprocesses, dem jüngsten Tage, zusammenfallen.

Ob die Menschheit einer so hohen Steigerung des Bewusstseins fähig sein wird, oder ob eine höhere Thiergattung auf Erden entstehen wird, welche, die Arbeit der Menschheit fortsetzend, das Ziel erreicht, oder ob unsere Erde überhaupt nur ein verfehlter Anlauf zu jenem Ziele ist und dasselbe erst später, wenn unser kleiner Planet längst zu den erstarrten Himmelskörpern gehört, auf einem der uns unsichtbaren Planeten eines andern Fixsterns unter günstigeren Bedingungen erreicht werden wird, ist schwer zu sagen. So viel ist gewiss, wo auch der Process zum Austrag kommen mag, das Ziel des Processes und die kämpfenden Momente werden in

dieser Welt immer dieselben sein. Wenn wirklich schon die Menschheit fähig und berufen ist, den Weltprocess zum endgültigen Ausgang zu bringen, so wird sie es jedenfalls auf der Höhe ihrer Entwickelung unter den günstigsten Bewohnbarkeitsverhältnissen der Erde thun müssen, und desshalb brauchen wir uns für diesen Fall nicht zu kümmern um die naturwissenschaftlichen Perspective einer einstigen Vereisung und Erstarrung der Erde, da dann eben lange vor Eintritt einer derartigen Erdabkühlung der Weltprocess überhaupt abgeschnitten und das Dasein dieses Kosmos mit allen seinen Weltlinsen und Nebelflecken aufgehoben sein würde.

Schopenhauer nimmt keinen Anstand, den Menschen der Aufgabe gewachsen zu erklären, aber er ist nur deshalb so entschieden, weil er die Aufgabe individuell fasst, während wir sie universell fassen müssen, wo sie natürlich ganz andere Bedingungen erfordert, die wir bald näher betrachten wollen. Wie dem auch sei, von der uns bekannten Welt sind wir einmal die Erstlinge des Geistes und müssen redlich kämpfen; gelingt der Sieg nicht, so ist es nicht unsere Schuld; wären wir aber fähig zum Siege, und würden wir nur aus Trägheit verfehlen, ihn zu erringen, so würden wir, d. h. das Weltwesen, welches auch wir ist, als immanente Strafe um so viel länger die Qual des Daseins tragen müssen. Darum rüstig vorwärts im Weltprocess als Arbeiter im Weinberge des Herrn, denn der Process allein ist es, der zur Erlösung*) führen kann!

Hier sind wir auf den Punct gelangt, wo die Philosophie des Unbewussten ein Princip gewinnt, welches allein die Basis der practischen Philosophie bilden kann. Die Wahrheit vom ersten Stadium der Illusion war die Verzweifelung am gegenwärtigen Diesseits, die Wahrheit vom zweiten Stadium der Illusion war die Verzweifelung auch am Jenseits, die Wahrheit vom dritten Stadium der Illusion war die absolute Resignation auf das positive Glück. Alle diese Standpuncte sind bloss negativ, die practische Philosophie und das Leben aber brauchen einen positiven Standpunct, und dies ist die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprocess um seines Zieles, der allgemeinen **Welterlösung** willen (nicht mehr wie im dritten Stadium der Illusion in der

*) Ich brauche für den denkenden Leser wohl kaum besonders darauf aufmerksam zu machen, dass der Begriff der Erlösung hier nicht in Bezug auf die Sünde, sondern in Bezug auf das Uebel vom Individuum auf die Menschheit und das in ihr und der übrigen Natur empfindende All-Eine Weltwesen erweitert ist; ersteres wäre völlig sinnlos, letzteres ist eine unvermeidliche Consequenz der monistischen Weltanschauung.

Hoffnung auf ein positives Glück im späteren Verlauf des Processes). Anders ausgedrückt, das Princip der practischen Philosophie besteht darin, **die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken seines Bewusstseins zu machen,** was sich unmittelbar aus den beiden Prämissen ergiebt, dass erstens das Bewusstsein das Ziel der Welterlösung vom Elend des Wollens zu seinem Ziel gemacht hat, und dass es zweitens die Ueberzeugung von der Allweisheit des Unbewussten hat, in Folge deren es alle vom Unbewussten aufgewendeten Mittel als die möglichst zweckmässigen anerkennt, selbst wenn es im einzelnen Falle geneigt sein sollte, hieran Zweifel zu hegen. Da die Selbstsucht, der Urquell alles Bösen, welche theoretisch bereits durch Anerkennung des Monismus als nichtig constatirt ist, practisch durch nichts anderes wirksam gebrochen werden kann, als durch die Erkenntniss von der illusorischen Beschaffenheit **alles** Strebens nach positiver Glückseligkeit, so ist die geforderte volle Hingabe der Persönlichkeit an das Ganze auf diesem Standpunct leichter möglich als auf irgend einem anderen (S. 372). Da ferner die Furcht vor dem Schmerz, die Furcht vor der ewigen Verlängerung des sinnlich-gegenwärtigen Schmerzes allemal ein weit energischeres Motiv zum thätigen Handeln abgiebt als die Hoffnung auf ein als zukünftig vorgestelltes Glück, so wird auf diesem Standpuncte der Instinct noch weit kräftiger als im dritten Stadium der Illusion durch die blosse Aufhebung des Egoismus (S. 373—374) wieder in seine Rechte eingesetzt und **die Bejahung des Willens zum Leben als das vorläufig allein Richtige proclamirt;** denn nur in der vollen Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung ist etwas für den Weltprocess zu **leisten.** Der denkende Leser wird auch ohne weitere Andeutungen verstehen, wie eine auf diesen Principien errichtete practische Philosophie sich gestalten würde, und dass eine solche nicht die Entzweiung, sondern nur die volle **Versöhnung***) mit dem Leben enthalten kann. Es ist jetzt auch ersichtlich, wie nur die hier entwickelte Einheit des Optimismus und Pessimismus, von der jeder Mensch ein unklares Abbild als Richtschnur seines Handelns in sich trägt, im Stande ist, einen energischen, und zwar den denkbar stärksten Impuls zum thätigen Handeln zu geben, während der einseitige Pessimismus aus nihilistischer Verzweiflung,

*) Vergl. hierzu Ges. phil. Abhandlungen Nr. IV: „Ist der pessimistische Monismus trostlos?“

Gefühls und der Leidenschaft gegenübersteht, dass also der unleugbar auf jeder Stufe vorhandene motivirende Einfluss des bewussten Intellects auf das Gebiet des Fühlens und Wollens aus zwiefachem Grunde beständig im Zunehmen ist, bis sie im Greisenalter der entschieden dominirende wird. Auch aus diesem Gesichtspuncte erscheint also die Möglichkeit nichts weniger als fernliegend, dass das pessimistische Bewusstsein dereinst zum dominirenden Motiv der Willensentscheidung werde. — Wir können diese zweite Bedingung noch dahin modificiren, dass nicht die ganze Menschheit, sondern nur ein so grosser Theil derselben von diesem Bewusstsein durchdrungen zu sein braucht, dass der in ihr wirksame Geist die grössere Hälfte des in der ganzen Welt thätigen Geistes ist.

Die dritte Bedingung ist eine genügende Communication unter der Erdbevölkerung, um einen gleichzeitigen gemeinsamen Entschluss derselben zu gestatten. In diesem Puncte, dessen Erfüllung nur von Vervollkommnung und geschickterer Anwendung technischer Erfindungen abhängt, hat die Phantasie freien Spielraum.

Nehmen wir diese Bedingungen als gegeben an, so ist die Möglichkeit vorhanden, dass die Majorität des in der Welt thätigen Geistes den Beschluss fasse, das Wollen aufzuheben.

Es entsteht nun die weitere Frage, ob in der Natur des Willens, seiner Functionsweise und der Art seiner Bestimmung durch Motive überhaupt die Möglichkeit gegeben sei, zu einer universellen Willensverneinung zu gelangen, vorausgesetzt, dass der überwiegende Theil des actuellen Weltwillens in derjenigen Masse bewussten Geistes enthalten sei, welche sich *a tempo* zum Nichtmehrwollen entschliesst, — gleichviel ob diese Voraussetzung innerhalb der Menschheit oder einer andern Species, oder ob sie erst unter ganz andern Existenzbedingungen einer künftigen Entwickelungsphase des Kosmos erfüllt werden mag. Wir haben zur Entscheidung dieser letzten Frage auf unsre Kenntnisse von der Natur des Wollens und der aus ihr folgenden Gesetze der Motivation zurückgreifen (vgl. Cap. B. XI. Anfang und 4.), wobei wir annehmen, dass diese beiden in jeder möglichen Objectivationsform des Willens identisch bleiben müssen.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass ein besonderes Wollen im Menschen, ein Begehren, Affect oder Leidenschaft unter Umständen durch den Einfluss der bewussten Vernunft für den besonderen Fall, um den es sich handelt, aufgehoben werden kann. Wenn ich z. B.

mit einer That oder einem Werk nach Ehre strebe, und die Vernunft mir sagt, dass Diejenigen, nach deren Anerkennung ich geize, Narren und Dummköpfe sind, so wird diese Einsicht, wenn sie überzeugend und kräftig genug dazu ist, im Stande sein, meinen Ehrgeiz, für diesen Fall wenigstens, aufzuheben. Nun sind aber alle Psychologen darüber einig, dass eine solche Aufhebung nicht durch directen Einfluss der Vernunft, auf das aufzuhebende Begehren zu denken sei, sondern nur indirect durch Motivation oder Erregung eines entgegengesetzt gerichteten Begehrens, welches nun seinerseits mit dem ersten in eine Collision kommt, deren Resultat ist, dass beide sich zur Null paralysiren. Nur auf dieselbe Weise ist die Aufhebung des positiven Weltwillens zu denken, den Schopenhauer den Willen zum Leben nennt. Nicht die bewusste Erkenntniss direct kann den Willen mindern oder aufheben, sondern sie kann nur einen entgegengesetzt gerichteten, also negativen Willen erregen, der um seinen Stärkegrad den positiven Willen vermindert. Ganz unstatthaft ist hiernach Schopenhauer's Lehre von dem in einer ganz anderartigen Erkenntnissweise bestehenden Quietiv des Wollens, vor welchem die Motive unwirksam werden sollen, und welches der einzige mögliche Fall eines Eingreifens der transcendenten Freiheit des Willens in die Welt der Erscheinungen sein soll. (Vgl. W. a. W. und V. Bd. II. S. 476—477.) Solche unbegreifliche, durch Nichts zu rechtfertigende Wunder sind bei unserer Auffassung überflüssig. Wie schön sagt dagegen Schelling (II. 3., S. 206): „Selbst Gott kann den Willen nicht anders als durch ihn selbst besiegen."

Wenn bei dem Kampf der speciellen Begehrungen oftmals zwei Begehren trotz des Kampfes keine gegenseitige Aufhebung bewirken, so kommt dies entweder daher, dass sie nur theilweise entgegengesetzt sind, theilweise aber verschiedene Seitenziele verfolgen, also ihre Richtungen gleichsam nur einen Winkel bilden; oder aber es kommt daher, dass das eine Begehren zwar in der That fortwährend vernichtet wird, aber ebenso fortwährend aus dem fortbestehenden Grunde des Unbewussten instinctiv neu geboren wird, so dass der Schein entsteht, als wäre es gar nicht alterirt worden. Bei der Opposition der Willensbejahung und Willensverneinung ist der Gegensatz so mathematisch streng, dass ersterer Fall gewiss nicht eintreten kann, und für ein sofortiges Wiederauftauchen des Weltwillens nach seiner totalen Vernichtung fehlt wenigstens die Analogie mit dem einzelnen Begehren vollständig, weil bei letzterem der Hintergrund des actuellen Weltwillens, bei ersterem aber gar

nichts Actuelles mehr bestehen bleibt. (Uebrigens wird die Möglichkeit eines Wiederauftauchens im folgenden Capitel noch Berücksichtigung finden.) So lange also der vom Bewusstsein motivirte Oppositionswille noch nicht die Stärke des aufzuhebenden Weltwillens erreicht hat, so lange wird der stetig vernichtete Theil sich stetig wieder erneuen, gestützt auf den übrig bleibenden Theil, welcher die positive Richtung des Wollens auch fernerhin sichert, sobald aber ersterer die gleiche Stärke wie letzterer erlangt hat, so ist kein Grund abzusehen, warum nicht beide sich vollständig paralysiren und auf Null reduciren, d. h. ohne Rest vernichten sollten. Ein negativer Ueberschuss ist schon darum undenkbar, weil der Nullpunct das Ziel des negativen Willens ist, welches er ja gar nicht überschreiten will.

Die Motivirung oder Erregung des negativen Willens durch die bewusste Erkenntniss ist nach Analogie der Erregung eines speciellen negativen Begehrens durch vernünftige Einsicht nicht bloss denkbar, sondern gefordert, denn hier im Universellen ist gerade wie im Einzelnen der Grund, aus dem heraus die Vernunft den bewussten Oppositionswillen motivirt, kein anderer als ein eudämonologischer, die Rücksicht auf den erreichbar glücklichsten Gesammtzustand, über welches Ziel der positiv gerichtete unbewusste Wille in seiner Blindheit hinwegschiesst zu seiner Qual. Dieses Streben nach grösstmöglichem Befriedigungszustand, welchen der blinde Wille nur aus Unverstand in verkehrter Richtung sucht, gehört also wirklich ganz universell zur Natur des Willens selbst, und wo immer im Kosmos ein so hohes Bewusstsein entstehen mag, dass es die Verkehrtheit des Weges zum Ziele einsieht, da überall wird nothwendig ein bewusstes Wollen aus dieser Erkenntniss motivirt werden, welches den grösstmöglichen Befriedigungszustand auf dem entgegengesetzten Wege, nämlich auf dem Wege der Willensverneinung, zu erreichen sucht.

Das Resultat der letzten drei Capitel ist also folgendes. Das Wollen hat seiner Natur nach einen Ueberschuss von Unlust zur Folge. Das Wollen, welches das „Dass“ der Welt setzt, verdammt also die Welt, gleichviel wie sie beschaffen sein möge, zur Qual. Zur Erlösung von dieser Unseligkeit des Wollens, welche die Allweisheit oder das Logische der unbewussten Vorstellung direct nicht herbeiführen kann, weil es selbst unfrei gegen den Willen ist, schafft es die Emancipation der Vorstellung durch das Bewusstsein, indem es in der Individuation den Willen so zersplittert, dass seine gesonderten Richtungen sich gegen einander wenden. Das Logische leitet den Weltprocess auf das Weiseste zu dem Ziele der möglichsten Bewusstseinsentwickelung, wo anlangend das Bewusstsein genügt, um das gesammte actuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Process und die Welt aufhört, und zwar ohne irgend welchen Rest aufhört, an welchem sich ein Process weiterspinnen könnte. Das Logische macht also, dass die Welt eine bestmögliche wird, nämlich eine solche, die zur Erlösung kommt, nicht eine solche, deren Qual in unendlicher Dauer perpetuirt wird.

derselbe über Ptolemäus berichtet. Da dieselbe beweist, wie früh schon jene Erkenntniss zum klaren Ausdruck gekommen ist, welche eine Weltschöpfung aus der blossen Idee für unmöglich erklärt, so will ich sie hierher setzen: *πρῶτον γὰρ ἐννοήθη προβαλεῖν, φησὶν, εἶτα ἐθέλησε. — — τὸ θέλημα τοίνυν δύναμις ἐγένετο τῆς ἐννοίας. ἐνενόει μὲν γὰρ ἡ ἐννοία τὴν προβαλὴν. οὐ μέντοι προβάλλειν αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἠδύνατο, ἃ ἐνενόει. ὅτε δὲ ἡ τοῦ θελήματος δύναμις ἐπεγένετο, τότε, ὃ ἐνενόει, προέβαλε.* (Denn zuerst gedachte er hervorzubringen, dann wollte er. — Der Wille also wurde die Kraft des Gedankens. Denn es dachte zwar der Gedanke die Schöpfung, doch konnte er nicht selbst von sich selbst hervorbringen, was er dachte. Als aber die Kraft des Willens hinzukam, da brachte er hervor, was er dachte.)

Die wesentliche Uebereinstimmung unserer Principien mit denen der grössten metaphysischen Systeme (Spinoza behalten wir uns noch vor) kann nur dazu dienen, uns in der Ueberzeugung zu bestärken, dass wir uns auf dem rechten Wege befinden. Gehen wir jetzt noch auf jedes der Principien etwas näher ein. —

2. Der Wille.

Das Wollen ist dasjenige, was das Reale vor dem Idealen voraus hat; das Ideale ist die Vorstellung an sich, das Reale ist die gewollte Vorstellung oder die Vorstellung als Willensinhalt.

Ebenso verbreitet wie der Glaube an den Stoff ist die Auffassung des vulgären Theismus, dass das Reale nicht die erscheinende Willensthätigkeit selbst des Weltwesens, sondern ein todtes, stehen gebliebenes Product, ein *caput mortuum* einer früheren, längst erloschenen Willensthätigkeit, des Schöpfungsactes, sei, und dass der eigentliche Repräsentant dieses *caput mortuum* der Stoff sei. Von diesem Vorurtheil haben wir uns bereits im Cap. C. VII. frei gemacht, wo wir erkannt haben, dass es nur das Unbewusste und seine Thätigkeit giebt, aber nichts Drittes. So lange man das Vorurtheil des todten Stoffes nicht überwunden hatte, blieben freilich nur die zwei Weisen, ihn aufzufassen übrig: entweder als unerschaffene ewige Substanz, wie der Materialismus, oder als *caput mortuum* eines einmaligen Schöpfungsactes, so wenig sich auch mit einem solchen todten Producte ein klarer Begriff verbinden liess; nachdem aber der Stoff von uns als eine Chimäre, die Materie als ein System von Atomkräften, und die materielle Welt als ein labiler,

fortwährend sich ändernder Gleichgewichtszustand sehr vieler sich kreuzender Willensthätigkeiten erkannt worden war (vgl. S. 172—173), fiel auch jeder Grund zur Annahme von todten Resten früherer Productivität fort, und wir erkannten nunmehr das Reale in jedem Moment des Processes als gegenwärtige Willensthätigkeit, also das Bestehen der Welt als einen stetigen Schöpfungsact (vgl. 195—196). Dies ist wohl auch der Sinn des „zweiten Folgesatzes“ im Anfange der Schelling'schen Naturphilosophie (Werke I. 3, S. 16): „Die Natur existirt als Product nirgends; alle einzelnen Producte in der Natur sind nur Scheinproducte, nicht das absolute Product, in welchem die absolute Thätigkeit sich erschöpft, und das immer wird und nie ist.“

Diese Auffassung widerspricht keineswegs, wie es wohl auf den ersten Anblick scheinen könnte, dem physikalischen Grundsatze, dass die Wirkung einer einmal wirkenden Ursache verharrt; denn der neu herbeigeführte Zustand, in welchem die physikalische Wirkung besteht (z. B. eine Bewegung von der und der Richtung und Geschwindigkeit) verharrt allerdings, vorausgesetzt, dass der Gegenstand verharrt, dessen Zustand sie ist, d. h. vorausgesetzt, dass dieser Gegenstand stetig neu gesetzt wird.

Es hängt mit dieser Auffassung des Bestehens der Welt als eines stetigen Schöpfungsactes zusammen, dass wir das Wollen nicht mehr von der That getrennt betrachten können, das Wollen ist selbst die That.

Am deutlichsten kann man sich diese Wahrheit an dem Atomwillen veranschaulichen, wie es in Cap. C. V. und XI. auseinandergesetzt ist. Wenn es in der Psychologie anders erscheint, so ist dies so zu erklären:

1) ist That im weiteren Sinne zu fassen als äusseres Wirksamwerden des Willens; fasst man dagegen die That im engeren Sinne, nämlich gerade nur als die beabsichtigte Art des Wirksamwerdens, so ist allerdings nur dasjenige Wollen mit der That identisch, was seinen Willen durchsetzt, nicht aber dasjenige, welches zwar handelt und wirkt, aber an der Ausführung der That in der beabsichtigten Weise durch äussere, ihm unüberwindliche Hemmnisse gehindert wird;

2) ist nur das auf die Gegenwart gerichtete Wollen mit der That identisch, ein auf die Zukunft gerichtetes Wollen aber ist auch gar kein eigentliches kategorisches Wollen, sondern nur ein hypothetisches Wollen, ein Vorsatz oder eine Absicht;

3) versteht man unter That in der Psychologie nur ein Handeln der ganzen Person, nicht aber diejenigen vom Willen bewirkten Bewegungen der Hirnmolecüle, welche an sich nicht kräftig genug sind, um eine äussere Handlung des Leibes hervorzurufen, oder daran durch andere, im entgegengesetzten Sinne wirkende Hirnschwingungen verhindert werden.

Daher ist in der Psychologie freilich nur das ganze gegenwärtige Wollen des Individuums, d. h. die Resultante aller gleichzeitigen Einzelwillen oder Begehrungen desselben, mit der That identisch, während die gleichzeitigen Componenten ihre Wirksamkeit an einander im Gehirne erschöpfen, insoweit sie nicht in der Resultante zur That werden. Streng genommen aber ist auch die Bewegung der Hirnmelocüle ein in äussere Wirksamkeit Treten des Willens, d. h. eine That, und in diesem Sinne ist auch jedes einzelne Begehren im Individuum eine That, nur dass sie durch anderweitige Hirnschwingungen vielleicht gehindert wird, sich in ihrer ganzen möglichen Tragweite zu verwirklichen; z. B. der Hunger erzeugt Hirnschwingungen im Bettler, die ihn nöthigen würden, seine Hand nach dem Brode im Bäckerladen auszustrecken, die Scheu vor dem Diebstahl erzeugt andere Hirnschwingungen, welche die That dieser Gliederbewegung verhindert; beide aber, das positive wie das negative Begehren, äussern sich in der That als Hirnschwingungen. —

„Der Wille an sich ist die Potenz *κατ' ἐξοχήν*, das Wollen der Actus *κατ' ἐξοχήν*"; dieser Ausspruch Schelling's ist gewiss nur zu unterschreiben. So viel ist wenigstens allgemein anerkannt, dass das Wollen als ein Actus zu betrachten sei, dem eine Potenz zu Grunde liege, und diese Potenz, dieses Wollenkönnende, von dem wir weiter nichts als dieses wissen, dass es wollen kann, nennen wir Wille. Was ein Wollenkönnendes sein soll, dem muss auch die Möglichkeit offen stehen, unter Umständen ein Nichtwollendes zu sein,*) d. h. der Begriff des wollen-Könnens schliesst den des nichtwollen-

*) „Gewissermassen ist es a priori einzusehen, vulgo versteht es sich von selbst, dass Das, was jetzt das Phänomen der Welt hervorbringt, auch fähig sein müsse, diess nicht zu thun, mithin in Ruhe zu verbleiben, — oder mit anderen Worten, dass es zur gegenwärtigen *διαστολη* auch eine *συστολη* geben müsse. Ist nun die erstere die Erscheinung des Wollens des Lebens, so wird die andere die Erscheinung des Nichtwollens desselben sein. — Gegen gewisse alberne Einwürfe bemerke ich, dass die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den blossen Actus des Nichtwollens" (soll heissen die Verneinung des Actus des Wollens); „das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr. Da wir das Wesen, den Willen als Ding an sich bloss in und durch den Actus des Wollens kennen, so sind wir unvermögend zu sagen oder zu fassen, was es, nachdem es diesen Actus aufgegeben hat, noch ferner sei oder treibe" (dieser Zusatz: „oder treibe" ist begrifflich sehr unpassend); „daher ist die Verneinung für uns, die wir die Erscheinung des Wollens sind, ein Uebergang in's Nichts" (Schopenhauer, Parerga § 162). Das „in Ruhe verbleibende" inactive Wesen ist allerdings für uns, die wir auf dem Standpunct der actuellen Realität stehen, gleich nichts; jedoch können wir wohl sagen und fassen, was es an sich sei, nämlich das wollen und nichtwollen Könnende; dies hat Schopenhauer übersehen, obwohl er es eigentlich in dem obigen Worte „fähig" (die Welt hervorzubringen oder nicht) selbst ausgesprochen hat. Es zeigt die angeführte Stelle, dass diejenigen Anhänger Schopenhauer's, welche den Willen als ein wollenmüssendes und nicht nichtwollen-könnendes Wesen auffassen, sich hierin nicht auf ihren Meister berufen können, sondern dessen tiefere Ansichten nur verballhornt haben.

Könnens ein, oder: das wollen-Könnende ist nur dann ein richtig gewählter Name, wenn das damit Bezeichnete zugleich auch ein unter Umständen nichtwollen-Könnendes ist. Wenn nämlich diese Möglichkeit, unter Umständen auch nichtwollend zu sein, dem Wollenkönnenden abgeschnitten wäre, so wäre es ein nicht nichtwollen-Könnendes oder wollen-Müssendes, und zwar nicht ein bedingungsweise unter gewissen Umständen oder für eine gewisse Zeit Wollenmüssendes, sondern ein ewig unabänderlich Wollenmüssendes. Dies würde aber den Begriff des Wollenkönnenden oder der Potenz umstossen, und nur den Begriff des absoluten grundlosen Wollens, das von Ewigkeit zu Ewigkeit will, übrig lassen. So überflüssig der Begriff der Kraft einer ewigen Bewegung gegenüber, ebenso überflüssig würde der Begriff Wille (als Potenz des Wollens) einem ewigen Wollen gegenüber sein; das Wollen wäre dann potenzloser *actus purus*. Es würde mit dieser Annahme jede Möglichkeit nicht nur einer individuellen, sondern auch einer universellen Erlösung abgeschnitten, jede Hoffnung auf ein Aufhören des Processes (sei es auf ein beabsichtigtes und erwirktes, sei es auf ein blind-gesetzmässig oder zufällig sich einstellendes) zerstört sein. Die Trostlosigkeit einer solchen Annahme kann natürlich für uns keine Instanz gegen die Zulässigkeit oder Wahrscheinlichkeit derselben sein; wir werden daher nach anderer Richtung dieselbe einer Prüfung auf ihre Stichhaltigkeit zu unterwerfen haben.

Die Ewigkeit des Wollens bedingt die Unendlichkeit des Processes, und zwar nach vorwärts und rückwärts. In der Unendlichkeit des Processes nach vorwärts liegt keine Schwierigkeit, weil dieselbe in jedem Moment, in jedem Jetzt, eine bloss ideale, postulirte, nicht reale, gegebene ist. Sie bleibt ewig blosse Aufgabe, gesetztes Fortschreiten unter Negation eines Endes, und verfällt daher niemals dem Widerspruch der vollendeten Unendlichkeit.

schon einen idealen Inhalt hätte und durch diesen allein schon existenzfähig wäre. Vielmehr ist das Verhältniss ein positives: die Potenz enthält das formale Moment des Actus in sich als an sich seiendes, noch nicht als gesetztes, und die Initiative strebt danach, es als das, was es an sich ist, d. h. als reine Form des Actus, auch zu setzen, was aber niemals gelingen könnte, so lange das andere ebenso unentbehrliche, nämlich inhaltliche Moment des Actus fehlt. So bleibt es, insoweit nicht letzteres zum leeren Wollen hinzukommt, bei einem unaufhörlichen Anlaufnehmen, ohne je zum Sprunge zu kommen, es bleibt bei einem Werden, aus dem nichts wird, bei dem nichts herauskommt. Das wollen-Wollen schmachtet nach Erfüllung, und doch kann die Form des Wollens nicht eher verwirklicht werden, bis sie einen Inhalt erfasst hat; sobald und inwieweit sie dies gethan hat, ist das Wollen wieder nicht mehr leeres Wollen, nicht mehr wollen-Wollen, sondern bestimmtes Wollen, etwas-Wollen. Der Zustand des leeren Wollens ist also ein ewiges Schmachten nach einer Erfüllung, welche ihm nur durch die Vorstellung gegeben werden kann, d. h. es ist absolute Unseligkeit, Qual ohne Lust, selbst ohne Pause. Insoweit das leere Wollen nur momentaner Impuls ist, der sogleich, in demselben Augenblick, wo er auftaucht, die (mit ihm wesensidentische, also sich ihm gar nicht entziehen könnende) Idee als Inhalt ergreift, insoweit kommt es realiter nicht zu der abgesonderten Existenz einer solchen vorweltlichen Unseligkeit, wenngleich letztere Bedingung der Weltentstehung, also *naturâ prius* ist. Wohl aber kommt es auch realiter zu einer ausserweltlichen Unseligkeit leeren Wollens neben dem erfüllten Weltwillen. Denn der Wille ist potentiell unendlich, und in demselben Sinne ist seine Initiative, das leere Wollen unendlich; die Idee aber ist endlich ihrem Begriff nach (wenn schon unendlicher Durchbildung in sich fähig), so dass auch nur ein endlicher Theil des leeren Wollens von ihr erfüllt werden kann (und nur eine endliche Welt entstehen kann). Es bleibt also ein unendlicher Ueberschuss des hungrigen leeren Wollens neben und ausser dem erfüllten Weltwillen bestehen, welcher nun in der That bis zur Rückkehr des gesammten Willens zur reinen Potenzialität rettungslos der Unseligkeit verfällt. Der Leser erinnere sich, dass nach Cap. C. III. jede Nichtbefriedigung eines Willens *eo ipso* Bewusstsein erzeugt. Der einzige Inhalt dieses einzigen ausserweltlichen Bewusstseins ist, wie wir schon oben (S. 545—546) sahen, nicht etwa eine Vorstellung, sondern die absolute Unlust und Unseligkeit, während in der Welt (im erfüllten Wollen) doch nur eine relative Unlust, d. h. ein Ueberschuss von Unlust über Lust, besteht.

Wille und Vorstellung, die beide vor dem Beginn des realen Processes etwas Vorseiendes, oder wie Schelling sagt: Ueberseiendes waren, vereinigen sich also in der (partiellen) Erfüllung des leeren Wollens durch die (ganze) Idee zum erfüllten Wollen oder zur gewollten Idee, womit der Actus als reale Existenz erreicht ist. Man kann diese Verbindung von Wollen und Vorstellung zum existentiellen erfüllten Wollen, welche von Seiten des Willens betrachtet ein Hervorziehen und Ergreifen der Vorstellung ist, mit demselben Rechte von Seiten der Vorstellung ein Hingeben an den Willen nennen, denn auch das Hingeben ist ein gänzlich Passives, welches keine positive Activität fordert, sondern nur jede negative Activität, jeden Widerstand, ausschliesst. Es tritt hier recht klar hervor, dass Wille und Vorstellung sich wie Männliches und Weibliches zu einander verhalten; denn das bloss Weibliche bringt es über eine widerstandslose passive Hingabe nirgends hinaus. Wollen wir das Bild weiter ausführen, so befindet sich die Idee vor dem Sein (als rein-Seiendes) im Stande der seligen Unschuld; der Wille aber, der durch die Erhebung aus der lauteren Potenz in das leere Wollen sich in den Stand der Unseligkeit versetzt hat, reisst die Vorstellung oder Idee in den Strudel des Seins und die Qual des Processes mit hinein; und die Idee giebt sich ihm hin, opfert gleichsam ihre jungfräuliche Unschuld um seiner endlichen Erlösung willen, die er an sich selbst nicht finden kann. Dadurch, dass die Idee eines activen Widerstandes gegen den Willen gar nicht fähig ist, und dass der blind um sich greifende Wille gar nicht umhin kann dieselbe zu ergreifen, weil sie das einzige Ergreifbare ist, und ihm gleichsam vor der Nase liegt, mit einem Worte dadurch, dass die Wesensidentität des Willens und der Vorstellung ein Nichtzusammengehen beider nach einmal gegebenem Impulse unmöglich macht, wird an jenem Verhältniss beider zu einander nichts geändert, es wird vielmehr dasselbe nur aus dem Gegebensein als unverständliche Thatsache in die Sphäre der Nothwendigkeit erhoben, und wird dadurch zugleich der Beweis der obigen Behauptung geliefert, dass ein Intervall von leerem Wollen zwischen dem Moment der Initiative und dem realen Weltprocess unmöglich sei, weil die Idee nothwendig schon im ersten Moment der Initiative des Willens sich in den Strudel des Processes hineingerissen sieht, so dass der Anfang der durch das leere Wollen gesetzten unbestimmten Zeit

Stimmen der Kritik

über den Inhalt des dritten Theils

der

Philosophie des Unbewussten.

INHALT:

	Seite
1. Urtheile über die beiden ersten Auflagen der Schrift: „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“	1
a. Urtheile über die erste anonyme Auflage von 1872	1
b. Urtheile über die zweite, mit dem Namen des Verfassers erschienene Auflage von 1877	4
2. Urtheile über die erste Auflage der Schrift: „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus“	12

1. Urtheile über die beiden ersten Auflagen der Schrift: Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie.

a. Urtheile über die erste anonyme Auflage von 1872.

Professor Dr. Ernst Haeckel sagt im Vorwort zur 4. Auflage seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“ Seite XXXVIII: „Diese ausgezeichnete Schrift sagt im Wesentlichen Alles, was ich selbst über die Phil. d. Unb. den Lesern der Schöpfungsgeschichte hätte sagen können, und ich kann daher diejenigen unter ihnen, die sich dafür interessiren, einfach darauf verweisen.“

Dr. Georg Seidlitz, Privatdocent der Zoologie an der Universität Dorpat, sagt in seinem Werk: „Die Darwin'sche Theorie“ 2. Aufl. (Leipzig 1875) S. 21: „Am meisten aber zur Feststellung der nothwendigen Rückwirkung des Darwinismus auf die Philosophie hat der bereits mehrfach citirte anonyme Autor des Werkes „Das Unbewusste etc.“ geleistet, von dem wir indess nicht wissen können, ob er zu den Philosophen oder zu den Naturforschern zu rechnen ist. Nach den ihm zu Gebote stehenden physiologischen Kenntnissen ist allerdings letzteres eher anzunehmen.“ — S. 17: „Der genannte Einfluss auf die Philosophie, gegen den sich natürlich alle einseitig eingefahrenen Philosophen mit Hand und Fuss sträuben, wird

und zweitens, dass der Autor sich dort von vornherein als Autor der gesammten Wechselreden bekennt, ohne der Vermuthung Raum zu lassen, dass die Gegenreden eines bestimmten Mitunterredners von einem andern Verfasser herrühren. Beides ist jedoch nicht stichhaltig.

Auch im Platonischen Gespräch und allen seinen Nachahmungen kann die Objectivität des Verfassers nicht so weit gehen, um sich mit dem blossen Ausdruck der entgegengesetzten Meinungen zu begnügen und auf jedes eigentliche Ergebniss zu verzichten. Selbst wo die Absicht des Autors eine skeptische ist, muss doch dem Leser durch den Verlauf des Gespräches klar gemacht werden, dass nach der Meinung des Autors dieser skeptische Standpunkt von allen zur Sprache gekommenen der bestbegründete oder haltbarste sei. Es muss also auf alle Fälle eine Person an dem Gespräch theilnehmen, welche das Ergebniss des ganzen Gesprächs formulirt und als logisches Resultat der Discussion zur Geltung bringt; diese Person aber vertritt die Stelle des Autors selbst, gleichviel ob sie im Gespräch einen andern Namen führt, und die Einwendungen der Mitunterredner richten sich ganz ebenso gegen den Standpunkt des Autors, als wenn sie gegen Reden, Vorträge, Abhandlungen oder Werke gerichtet wären, welche mit dessen Namen herausgegeben worden sind.

Dass nun gegenwärtig ein Autor, soweit er im Namen eines Mitunterredners spricht, seinen eignen Namen vor dem Publikum verberge, dazu liegt in der That ein sachlicher Grund gar nicht vor. Wäre das Publikum hinlänglich gebildet, um den Sinn und Werth eines solchen Verfahrens zu verstehen und zu schätzen, und gerecht genug, um die Motive zu demselben ohne Missdeutung zu würdigen, so hätte die Anonymität in solchem Falle gar keinen Sinn. Da ein solches Ereigniss aber allzu ungewöhnlich ist, um von der Mehrzahl des Publikums von vornherein richtig gewürdigt zu werden, so war in meinem Falle eine wenigstens vorläufige Anonymität rathsam, zumal dieselbe für den Zweck der Arbeit jedenfalls unschädlich und indifferent war und für die Unbefangenheit der Kritik, sowohl bei meinen Freunden als bei meinen Gegnern ohne Zweifel begünstigend wirken musste. Es ist dabei wohl zu beachten, dass in der anonymen Schrift nirgends gesagt war, dass deren Verfasser nicht zugleich der Verfasser der Phil. des Unbew. sei; der Vermuthung war in jeder Hinsicht freier Spielraum gelassen, indem die Polemik nicht gegen meine Person, sondern nur gegen den Standpunkt der Phil. des Unbew. gerichtet ist und der Name „Eduard von Hartmann“ in der ganzen Schrift nicht ein einziges Mal genannt wird. Es handelt sich also in keiner Weise um Vorspiegelung falscher Thatsachen, sondern nur um ein Verschweigen des Namens des Verfassers, d. h. um Offenhaltung der Frage der Autorschaft für Jedermanns Ermessen und Scharfsinn; es lag keine *simulatio* vor, sondern nur eine *dissimulatio*, zu welcher bekanntlich Jedermann in seinen persönlichen Angelegenheiten berechtigt ist, ohne auch nur einen Grund anzugeben. Aber selbst diese *dissimulatio* war nur eine vorläufige, die nicht länger dauern sollte, als bis zur Feststellung des öffentlichen Urtheils über die Schrift, und bis zur Veröffentlichung der Gegenreden des Autors in seinem eigenen Namen. In der That ist das Geheimniss für die näher an dem Gegenstand interessirten Kreise seit Erscheinen der Buchausgabe meiner Schrift über den Darwinismus durch meine privaten Mittheilungen gelüftet, und mit dem Erscheinen der vorliegenden zweiten Auflage auch für die Oeffentlichkeit definitiv beseitigt.

Es darf nun nicht verkannt werden, welche Vorzüge ein solcher literarischer Dialog durch verschiedene Schriften dem Platonischen Gespräch gegenüber auch in Bezug auf das Maass von Objectivität besitzt, welche er der Vertretung der verschiedenen Standpunkte verbürgt. Die Gründe hierfür sind zwiefacher Art. Um ein Gespräch zu schreiben, in welchem verschiedene und entgegengesetzte Standpunkte eine objectiv zutreffende Vertretung finden, muss man mit der gedanklichen Verarbeitung der gesammten zu behandelnden Gegenstände zum völligen Abschluss gelangt sein, so dass nirgends mehr etwas Unfertiges besteht; d. h. es muss das Gespräch nur das kunstgemässe Spiegelbild einer vor seinem Beginn bereits abgeschlossenen Gedankenarbeit sein. Bei einem Dialog literarischer Abhandlungen oder Bücher, dessen Abfassung und Veröffentlichung sich auf den Verlauf mehrerer Jahre erstrecken kann, braucht die Gedankenarbeit immer nur bis zu dem Punkt fertig zu sein, bis zu welchem die zeitweilige Veröffentlichung des Dialogs gediehen ist. Diese Form gestattet deshalb dem Autor, einen Einblick in seine Gedankenwerkstatt selbst zu gewähren, und ist dadurch nicht nur für jeden Anregung suchenden Selbstdenker weit förderlicher und lehrreicher, sondern sie ist auch weit treuer und realistischer trotz der auch hier unvermeidlichen Adoption fremder Standpunkte. Der

Allgemeine Vorbemerkungen.

Die Alten theilten die Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik; bei Hegel kehrt diese Eintheilung als Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie wieder, und wird in dieser Gestalt festzuhalten sein, wenn man Logik durch Erkenntnisstheorie und Methodologie ersetzt. Ein principieller philosophischer Standpunkt kann nur dann als systematisch begründet gelten, wenn er in allen drei Sphären sich bewährt; jede einseitige Entwickelung aus einem dieser Gebiete kann wohl schätzbares Material zu philosophischen Principienfragen liefern, aber niemals für dieselben entscheidend sein. In der Fichte-Schelling-Hegel'schen Philosophie dominirt die Philosophie des Geistes, während Erkenntnisstheorie und Naturphilosophie entweder ganz bei Seite geschoben oder doch in unzulänglicher Weise behandelt werden. Im Neukantianismus bildet die Erkenntnisstheorie den fast ausschliesslichen Gegenstand der Bearbeitung. In den philosophischen Anläufen der modernen Naturwissenschaft handelt es sich lediglich um Naturphilosophie, während über die Erkenntnisstheorie völlige Verwirrung herrscht, und die Geistesphilosophie als ausserhalb der Wissenschaft stehend betrachtet wird. Bei Schopenhauer ist äusserlich ein gewisses Gleichgewicht der drei Gebiete hergestellt, aber so, dass seine falsche Erkenntnisstheorie im Widerspruch steht mit seiner Naturphilosophie und die Geistesphilosophie gegen beide doch noch zu kurz kommt. Ich selbst habe nicht nur ein äusseres Gleichgewicht, sondern auch eine innere Harmonie der drei Sphären angestrebt und hoffe dieselbe wenigstens in höherem Grade als meine Vorgänger erreicht zu haben.

Die Gegenschrift verzichtet auf ein solches Bestreben; während sie den erkenntnisstheoretischen Boden des transcendentalen Realismus mit der Philosophie des Unbewussten stillschweigend theilt,

setzt sie sich schon dadurch zu ihr in einen scharfen Contrast, dass sie in einseitig naturphilosophischen Betrachtungen die ausreichende Grundlage für die Lösung der metaphysischen Principienfragen sucht. In Wahrheit ist das Verhältniss ein umgekehrtes: nicht nur müssen Naturphilosophie und Geistesphilosophie beständig Hand in Hand gehen, um gegenseitig ihren Gang zu stützen und ihre Schritte zu leiten, sondern die Geistesphilosophie ist wichtiger, umfassender als die Naturphilosophie, und steht ebensowohl dem metaphysischen Kern der Welt wie auch unserm auffassenden Bewusstsein näher als jene. Wenn mithin von einer Rangordnung beider gesprochen werden darf, so ist sie das Höhere der Naturphilosophie; sie geht uns so viel näher an, wie das Hemd uns näher ist als der Rock, und bildet zugleich einen sichereren Führer zum metaphysischen Verständniss der Welt, weil der Geist eine weit unmittelbarere Verknüpfung zwischen unserm Bewusstsein und dem Weltwesen herstellt als die Natur.*) Eine bloss gegen den naturphilosophischen Theil eines Systems gerichtete Kritik kann daher von vornherein nicht ausreichend scheinen, um dessen Principien umzustürzen; höchstens kann sie dieselben erschüttern, da sie die wichtigsten ihrer Grundpfeiler unberührt lässt. Diese Bemerkungen werden naturwissenschaftlichen Lesern vielleicht überraschend sein, und es dürfte deshalb gerathen scheinen, noch einen Augenblick bei ihrer Begründung zu verweilen, die für philosophisch Gebildete selbstverständlich sein muss.

1. Die Transcendenz der Natur.

Bevor der Geist beginnt, sich auf sich selbst zu besinnen, lebt er doch schon ein Leben im Geiste. Die Befriedigung der rein natürlichen Bedürfnisse gilt auch dem unphilosophisch dahinlebenden Menschen als eine blosse Grundlage, als der Bauhorizont, auf dem er sein eigentliches Leben erst zu errichten bemüht ist. Letzteres bewegt sich in den Gemüthsbeziehungen der Familie und dem Streben nach bestimmender Wirksamkeit im Gemeinwesen. Der Erwerbstrieb findet seinen Abschluss erst in der Förderung des Behagens der Familie, der Ehrgeiz erst in der Förderung des

*) Vergl. meine Schrift: „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus", S. 69 u. 73.

praktische Gefahr. Die theoretische Verkennung und Verkehrung des wahren Verhältnisses zwischen Natur und Geist muss zweifelsohne eine praktische Schädigung der Stellung des Geistes gegenüber der Natur zur Folge haben. Und darum ist es Pflicht Aller, welche den tiefen Riss und die unüberbrückbare Kluft zwischen der materialistischen und mechanistischen Naturansicht unserer Tage und den edelsten und höchsten idealen Gütern der deutschen Geistescultur erkennen, Partei zu ergreifen gegen die versuchte Meisterung des Geistes durch eine aus ihrer dienenden Beziehung zum Geiste herausgerissene und auf den Thron gesetzte Natur, und die Schlachten des Geistes zu schlagen nicht bloss gegen pfäffische Verdummung, sondern auch gegen naturvergötternde Entgeistigung des Universums.

Schon grassirt unter uns ein epidemischer Unglaube an den Geist, gegen den als erklärliche, ja ich wage zu sagen: heilsame Reaction der Aberglaube an Geister im Schwange geht. Denn der Aberglaube an Geister verkennt zwar die natürliche Bedingtheit des individuellen Geistes, aber er rüttelt doch nicht an der Existenz des Geistes selbst, wie der naturalistische Unglaube an den Geist, der da vergessen hat, dass er die Existenz einer Natur erst behaupten darf, weil und insofern er die Existenz des Geistes behauptet, aus der die erstere erschlossen werden kann. Das letztere ist also eine weit gröbere Verkehrtheit als das erstere, und deshalb muss namentlich die studirende Jugend vor jener noch weit dringender gewarnt werden als vor dieser, da sie ihre Einseitigkeit und Verkehrtheit in den Schein der wissenschaftlichen Exactheit einhüllt, und unterstützt durch die blendende Neuheit des Darwinismus zur Zeit eine epidemische Ansteckungskraft erlangt hat, durch die schon mancher nicht ganz sattelfeste philosophische Kopf in Verwirrung gesetzt worden ist. Um sich diesem modernen Zauber zu entziehen, dazu braucht es aber nichts weiter, als eine Besinnung auf das wahre Verhältniss von Geist und Natur, das in der mechanistischen Weltanschauung auf den Kopf gestellt ist, und eine Erinnerung an die Folgen für die Geistescultur, welche solch' eine theoretische Verkehrung auf die Dauer auch in praktischer Hinsicht nach sich ziehen müsste.

Aller praktische Idealismus, möge er in ethischer, ästhetischer, religiöser oder wissenschaftlicher Gestalt auftreten, stammt allein und ausschliesslich aus theoretischem Idealismus. Der Glaube ist's,

der den Willen beschleusst; der Glaube an die objective Wahrheit der Ideen führt zu Handlungen, die durch Gewöhnung Gemüthsdispositionen hinterlassen, welche auch nach dem Schwinden jenes sie erzeugenden Glaubens noch kürzere oder längere Zeit fortbestehen und für das praktische Verhalten maassgebend bleiben. Darum ist es wahr, dass in unserer Generation thatsächlich viel praktischer Idealismus zu finden ist, der den Mangel an theoretischem Idealismus zum Trotz besteht und edle Früchte zeitigt. Aber es ist falsch, aus dieser Thatsache eine voreilige Verallgemeinerung zu ziehen, und den Satz aufzustellen, dass der praktische Idealismus ganz wohl ohne die Basis eines theoretischen Idealismus bestehen könne. Denn diese Materialisten und Naturforscher vergessen dabei nur den einen Umstand in Rechnung zu stellen, dass sie bloss darum Dispositionen zum praktischen Idealismus haben, weil ihre Väter und Grossväter noch theoretische Idealisten waren, und dass ihre Söhne und Enkel eben deshalb, weil sie selbst den theoretischen Idealismus ihnen als Illusion darstellen, auch aufhören werden, praktische Idealisten zu sein und dafür zu praktischen Materialisten und Nihilisten werden müssen. Es ist widersinnig, Ideen, die der Verstand als Illusionen durchschaut zu haben glaubt, doch praktisch mit dem Herzen als Ideale festhalten zu wollen, als ob sie nicht Illusionen, sondern Wahrheit wären, und eben weil dies widersinnig ist, muss entweder der Verstand sich von Neuem dem theoretischen Idealismus zuwenden, oder er muss die Ideale des Herzens allmählich zersetzen und zerfressen, bis nur noch der rohe oder verschlagene Eudämonismus übrig bleibt, der endlich durch den Pessimismus zum Nihilismus verflüchtigt wird. Dieser Process ist unvermeidlich, und schon jetzt dient der praktische Idealismus nur zu oft als blosses künstlich vorgeklebtes Feigenblatt, um aus einem Rest idealistischer Schaam die Blösse einer ideenlosen Weltanschauung nothdürftig zu verdecken.*)

6. Mechanistische und idealistische Naturphilosophie.

Nun hat aber in der That der Verstand alle Ursache, von seiner mechanistischen, naturvergötternden Opposition gegen den

*) Vgl. die genauere Begründung dieser Behauptungen in meiner Schrift „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus" II. Lange-Vaihinger's subjectivistischer Skepticismus, B. die Philosophie als Dichtung.

theoretischen oder objectiven Idealismus Abstand zu nehmen, sobald er sich das oben auseinandergesetzte Verhältniss von Natur und Geist vergegenwärtigt. Ist die Natur an und für sich betrachtet etwas Geistloses und Armseliges, so ist es kein Wunder, dass eine Naturphilosophie, welche die Natur ohne Beziehung auf den Geist betrachtet, in Verlegenheit geräth, wenn sie in derselben Ideen entdecken soll. Ist aber die Natur bloss der Durchgangspunkt oder das Mittel für den Geist zur bewussten Entfaltung des ihm implicite und unbewusst eigenen Inhalts, so braucht man sie nur als das Werkzeug für diese Leistung zu betrachten, um allen idealen Reichthum des Geistes in ihr vorauszuahnen und als bestimmend für ihre Beschaffenheit in ihr durchschimmern zu sehen. Dann erscheint die Natur sofort als höchst geistvoll und ideenreich, da der ganze ideale Gehalt der Geisteswelt in ihr teleologisch vorgebildet ist. Hierbei ist es ganz gleichgültig, ob alle Phänomene des bewussten Geisteslebens blosse Summationsphänomene aus den Subjectivitäten der Gehirnatome sind oder ob noch andere psychische Functionen in dieselben eingehen, die nicht in den Atomen als solche enthalten sind. Jedenfalls ist die Natur das Werkzeug zur Entfaltung des Geistes, und so gewiss der theoretische Idealismus in einer durch falsche Naturphilosophie nicht corrumpirten Geistesphilosophie eine selbstverständliche Sache ist, so gewiss muss er auch in jeder Naturphilosophie seine Anerkennung finden, insofern dieselbe ihre Augen nicht halsstarrig gegen die Beziehung der Natur zum Geiste verschliesst, welche allein den Sinn und die Bedeutung der Natur im Weltganzen ausmacht.

Wer an dem Grundsatz festhält, dass bei der Entfaltung des All-Einen Weltwesens nichts herauskommen kann, was nicht schon implicite drinsteckte, der kann auch nicht leugnen, dass die idealen Schätze des Menschengeistes, die doch gewiss noch nicht die höchstmögliche Geistesentfaltung repräsentiren, allein schon hinreichen, um die in ihnen zu Tage tretenden Grundideen als Eckpfeiler des idealen Inhalts des All-Einen anzuerkennen, die für den ganzen Gang seiner Entfaltung und Entwickelung bestimmend sind. Wer sich ferner vergegenwärtigt, dass auch der Inhalt der realen Natur durch Bestimmungen constituirt wird, die aus dem idealen Inhalt des Geistes entlehnt sind, dass sie aber erst die ärmsten und dürftigsten Grundlagen dieses reichen Gesammtinhalts bilden, der wird auch kein Bedenken mehr haben, die Idealität des Inhalts der

realen Natur anzuerkennen und nur sich klar zu machen haben, dass die Natur eine weit niedrigere Objectivationsstufe der Idee repräsentirt als der Geist, welcher uns aus unmittelbarer Erfahrung zum Vergleichsobject geboten ist. Die Frage nach dem Antheil der Atome und ihrer Willens- und Vorstellungs-Functionen bei dem Zustandekommen der höheren Individualgeister reducirt sich dann auf die Frage nach dem Verhältniss der verschiedenen Objectivationsstufen der Idee zu einander, welche ich anderwärts*) behandelt habe. Es ergiebt sich dabei, dass eher die höheren Stufen der Idee in den niederen enthalten gedacht werden können als umgekehrt, obwohl die Realisirung der niederen Stufen die Vorbedingung für die Realisirung der höheren ist, dass aber alle zusammen als Partialideen in der absoluten Idee aufgehoben sind, deren actueller Inhalt in jedem Moment des Processes eine einheitliche Totalität bildet, ebenso wie der substantielle Träger dieses Processes Einer ist. Sonach behält in jedem Falle der theoretische Idealismus seine Wahrheit nicht nur unabhängig von aller Naturphilosophie, sondern auch in der Naturphilosophie selbst, mag dieselbe sich noch so antiidealistisch und materialistisch geberden.

Unter solchen Umständen ist es ein vergebliches Bemühen, die materialistische Naturphilosophie des 18. Jahrhunderts heute noch aufrecht erhalten zu wollen, welche den Geist als ein zufälliges Anhängsel der Natur betrachtet, das den Naturforscher nichts weiter angehe, anstatt die Natur als Organon des Geistes zu begreifen. Ebenso vergeblich ist aber das Zurückgreifen auf Spinoza, dessen Metaphysik als erste principielle Identitätsphilosophie zwar immer von unschätzbarem Werthe bleiben wird, der aber durchaus keine Ahnung von dem wahren Verhältniss von Natur und Geist besass. Indem er die Natur ausschliesslich unter der Kategorie der Ausdehnung, den Geist lediglich unter derjenigen des Denkens befasste, und die Kraft und den Willen vergass, erstarrte ihm die Naturphilosophie zu einem energielosen schematischen Mechanismus und verflüchtigte sich die Geistesphilosophie zu einem einseitigen Intellectualismus, und Natur und Geist rückten durch das Fehlen des verbindenden Willens zu einer völligen Beziehungslosigkeit auseinander, die nur durch das formelle Band der Einen Substanz wieder verknüpft wurde. Den Identitätsbegriff seiner Metaphysik über-

*) „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“ VI. Nr. 4.

spannte er zu einer abstracten Einerleiheit der Verknüpfung und Ordnung der Dinge in der Natur und der Ideen im bewussten Geist, und setzte diese an Stelle der lebendigen Wechselwirkung. Dadurch machte er es sich unmöglich, die Bedingtheit des Geistes durch die Natur und seine Rückwirkung auf die letztere, kurz die Wechselwirkung beider Sphären zu würdigen, und darum konnte er die ganze Bedeutung der Natur als Mittel für die Verwirklichung und Entfaltung der Idee im Lichte des Bewusstseins nicht verstehen. Obwohl er sonach die Ordnung und Verknüpfung der Erscheinungen in beiden Sphären als eine mathemathisch oder logisch nothwendige, d. h. ideal bedingte, anerkannte, so hatte er sich doch den Gesichtspunkt versperrt, um den teleologischen Charakter dieser logischen Gesetzmässigkeit zu ergreifen, und deshalb blieb auch seine Ethik in einer eudämonistischen Pseudomoral stecken, deren abstossender Charakter nur durch seinen naturwidrigen Intellectualismus einigermaassen gemildert wird.

Nicht Spinoza allein, sondern die Synthese von Spinoza und Leibniz bildet die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Will die Naturwissenschaft von der Philosophie des 18. Jahrhunderts durchaus rückwärts statt vorwärts gehen, um bessere naturphilosophische Anlehnungen zu suchen, so darf sie von Spinoza nur den Grundgedanken seines Monismus und seiner Identitätsphilosophie, muss aber deren Ausführung von Leibniz entlehnen, bei welchem die Spinozistische Identitätsphilosophie ihre individualistische Durcharbeitung und teleologische Vertiefung gefunden hat. Wenn sie dies thut, wenn sie die Monadenlehre des Leibniz nach dem heutigen Stand unserer naturwissenschaftlichen Kenntnisse interpretirt, und als relative, phänomenologische Wahrheit dem Monismus Spinoza's ein- und unterordnet, dann wird sie zu eben dem Standpunkt gelangen, den ich heute vertrete, und der nur nach Seiten der Geistesphilosophie durch die neuere philosophische Entwickelung bedeutend bereichert und vertieft ist.

Halten wir daran fest, dass die Natur und der Naturprocess nur die Vermittelung bildet vom unbewussten, unentfalteten Geist zum bewussten, entfalteten Geist, so haben wir damit zwei Sätze in Eins gefasst: erstens, die Natur hat ihre Bedeutung nicht in sich, sondern in dem, was sie vermittelt, dem Geist, — und zweitens, der Geist, als bewusster, entfalteter, kann nicht sein ohne natürliche Vermittelung. Fasst man den zweiten Satz in's Auge, ohne den

ersten mit zu berücksichtigen, so klingt er materialistisch, und eine ihn einseitig betonende Naturphilosophie setzt sich lediglich durch diese negative Einseitigkeit in Opposition zu einer allseitigen Metaphysik. Nimmt man den ersten Satz hinzu, so verliert der zweite nicht nur seinen materialistischen Anstrich, sondern schlägt in das Gegentheil um. Die Naturwissenschaft beschränkt sich darauf, die Bedingtheit des geistigen Lebens durch Naturprocesse zu betonen, die Naturphilosophie aber hat sich zu erinnern, dass eben darin die Bedeutung der Natur besteht, dass sie dieses bewusst-geistige Leben dem unbewussten Geiste ermöglicht und vermittelt, und dass sie selbst nur die niedrigste Gestalt des Geisteslebens ist. Der Naturprocess ist die harte Arbeit des Zusichselberkommens des Geistes und weiter ist er nichts. Der Geist ist das Centrum der Natur, denn aus dem Geist als unbewussten strömt sie aus und zu dem Geist als bewussten strömt sie hin. Deshalb habe ich meine Weltanschauung noocentrisch genannt, während sie anthropocentrisch nur vorläufig und *faute de mieux* genannt werden kann, insofern der Menschengeist die einzige und höchste uns bis jetzt bekannt gewordene Form des Geistes ist, in welcher dieser zu sich selbst gekommen ist. Anthropocentrisch ist das Universum zunächst nur für uns, — ob auch an und für sich, bleibt vorläufig unlösbare Frage; noocentrisch aber ist es an und für sich, seinem Wesen wie seiner Erscheinung nach.

Diese allgemeinen Betrachtungen dürften bereits ausreichend sein, um zu hoch gespannte Ansprüche einer einseitig naturwissenschaftlichen Weltansicht auf das ihnen gebührende Maass einzuschränken; doch wird es nützlich sein, noch einige speciellere Punkte herauszugreifen.

7. Ideelle Resultate und natürliche Vermittelung.

Ohne Zweifel sind Eisenbahnen und Telegraphen natürliche Dinge, und ebenso zweifellos haben sie das geistige Leben der Menschheit auf das Erheblichste gefördert. Die Vertreter der mechanistischen Weltansicht werden daraus folgern, dass die vermeintlich geistigen Fortschritte der Menschheit eigentlich nur natürliche Fortschritte der mechanischen Technik seien, weil sie ersichtlich nur durch diese letzteren vermittelt sind. Dabei wäre nur vergessen,

erstens dass die Fortschritte des geistigen Lebens der Menschheit doch nur eine selbstständige Reaction des Menschheitsgeistes waren, auf den die technischen Fortschritte nur als äussere Reize wirkten, und zweitens, dass der Menschengeist es war, der sich diese äusseren Reize selber geschaffen (vgl. Ernst Kapp: „Grundlinien einer Philos. der Technik", Braunschweig 1877), indem er seine Erfindungskraft bethätigte oder bei zufälligen Entdeckungen den Werth derselben begriff und ihre Tragweite vorausahnte. Eisenbahnen und Telegraphen sind also geistige Errungenschaften der Menschheit, obgleich sie an sich rein mechanische Vorrichtungen sind, und die weiteren aus ihnen hervorgehenden Fortschritte des Menschheitsgeistes sind darum nicht weniger Früchte der eigensten activen Entwickelung des Geistes, weil sie durch die Fortschritte der Technik auf natürliche Weise vermittelt sind. Die natürliche Vermittelung schliesst weder die spontane Activität des Geistes als reactive Mitwirkung beim Zustandekommen des Resultats aus, noch verkümmert sie irgendwie die ideale Bedeutung des letzteren; das sind zwei wohleinzuprägende Wahrheiten, welche von der mechanistischen Weltansicht nur zu leicht ausser Acht gelassen werden.

Wenn bei den menschlichen Entdeckungen und Erfindungen das Element des Zufalls scheinbar noch eine bedeutende Rolle spielt, so fällt dieses sicher fort in dem Naturprocess, der nach ehernen Gesetzen in vorauszubestimmenden Bahnen sich vollzieht. Hier entfällt demnach der im obigen Beispiel gegen die Schöpfung der mechanischen Fortschritte durch den Geist etwa noch zu erhebende Einwand, der freilich auch dort bedeutungslos ist. Ist es die Beschaffenheit der ursprünglichen Elemente der Natur und ihrer unveränderlichen Gesetze, durch welche das Leben des Geistes vermittelt wird, so ist diese Vermittelung selbst zweifelsohne ein Ausfluss unbewusster, immaterieller Principien, d. h. des unbewussten Geistes. Wenn nun beispielsweise aus dem Naturprocess auf der Erde sich die Menschheit mit dem ganzen Reichthum ihres Geisteslebens entwickelt hat, kann dann die natürliche Vermittelung dieses Resultats irgend etwas gegen den idealen Werth und die geistige Bedeutung desselben ausmachen? Ist der Mensch nicht das, was er ist, gleichviel ob er von Göttern oder Würmern abstammt? Kann die Erhabenheit und Fülle der im Menschengeist realisirten Objectivationsstufe der Idee irgendwie eine Schmälerung dadurch erleiden, wenn der erste Mensch nicht durch ein Wunder plötzlich erschaffen,

sondern aus affenähnlichen Vorfahren entwickelt ist? Kann z. B. die Hoheit und Reinheit der ethischen Ideen dadurch beeinträchtigt werden, dass das Menschheitsbewusstsein dieselben erst sehr allmählich aus zum Theil recht unlauteren socialen Instincten herausgebildet hat, und noch heute danach ringt, dieselben in rein idealer, d. h. rein vernünftiger Gestalt zum Ausdruck zu bringen? Wer diese Fragen bejahen wollte, würde jenen Bauern in der Dorfschenke gleichen, welche die Künste des reisenden Taschenspielers mit glotzenden Augen und aufgerissenen Mäulern bewunderten, so lange sie dieselben für Zauberei hielten, aber den Hexenmeister durchprügelten, als er ihnen erklärte, dass alles natürlich zuginge. Das Gleichniss hinkt nur darum, weil Taschenspielerkunststücke ihren Werth nur in der geschickten Verhüllung der natürlichen Vermittelung besitzen, und ausserdem keine selbstständige Bedeutung beanspruchen können, während der bewusste Geist seinen Werth darin hat, dass er eine höhere Objectivationsstufe der Idee repräsentirt als die Natur.

In der That geht in der Welt alles natürlich zu; aber der Sinn aller dieser natürlichen Vorgänge ist doch nur der, dass in jedem Augenblick ein übernatürliches Resultat aus ihnen hervorgeht. Die Natur selbst grenzt an jedem ihrer Punkte rückwärts und vorwärts an die Sphäre des Uebernatürlichen; rückwärts, indem die sie constituirenden Elemente, sowie die Gesetze, denen dieselben unterworfen sind, etwas schlechthin Uebernatürliches sind, — vorwärts, indem sie überall die Subjectivität der Empfindung und die Idealität des Bewusstseins aus sich gebiert, welche gleichfalls als über der Natur stehend zu bezeichnen sind. Denn der Geist ist zwar insofern natürlich, als er durch natürliche Vermittelung bedingt ist; aber dies betrifft ihn nicht als seienden, sondern als werdenden, d. h. noch nicht seienden, — oder mit andern Worten: es betrifft nicht ihn als Geist, sondern nur seine Genesis. Als Geist dagegen ist er über die Natur thurmhoch erhaben, weil eben in ihm eine weit höhere Objectivationsstufe der Idee repräsentirt ist als in der Natur. Er hat die Natur nicht nur hinter sich, sondern auch unter sich, obschon er in seinem Leben und Wirken überall an die Basis natürlicher Vermittelungen und dadurch auch an die in der Natur geltenden Gesetze indirect gebunden ist.

8. Die Kritik vom Standpunkte der Physiologie.

Ich habe schon in der ersten Auflage der Ph. d. U. anerkannt, dass es die Schuldigkeit des Naturforschers ist, die näheren und ferneren wirkenden Ursachen der Erscheinungen aufzusuchen, dass er aber nicht glauben dürfe, mit dieser mechanischen Erklärung Alles gethan und eine vollständige Erklärung geliefert zu haben (vgl. Th. I, Zusatz zu S. 138). Ebenso habe ich schon dort darauf aufmerksam gemacht (Th. II, S. 442 oben), dass die Wahrheit der Teleologie keineswegs dadurch beeinträchtigt werden würde, wenn mechanische materielle Vorgänge die causale Erklärung der zweckmässigen Organismen ohne Rest lieferten, und dass nicht um der Teleologie willen, sondern nur weil die zu erklärenden Thatsachen weit reicher seien als die Tragweite des Erklärungsprincips, von mir bestritten werde, dass mit dem Selectionsprincip die Entstehungsgeschichte der organischen Welt zu erschöpfen sei. Insoweit wirklich mechanische Ursachen zur Entstehung zweckmässiger Resultate mitwirken, sind sie doch selbst nur als die natürliche Vermittelung der Resultate anzusehen, die wiederum als Natureinrichtungen (z. B. Organismen) nur deshalb zweckmässig heissen können, weil sie der Vermittelung des Bewusstseins oder des bewussten Geistes dienen.

Im Princip habe ich also auch schon in den ersten Auflagen der Ph. d. U. die Nothwendigkeit und logische Berechtigung einer natürlichen oder mechanischen Vermittelung der zweckmässigen Resultate oder der Realisirung der Ideen anerkannt, und die Gegenschrift muss einräumen, dass diese principielle Anerkennung in der Ph. d. U. vorhanden sei. In der Durchführung dagegen habe ich mich vielfach verleiten lassen, die mechanische Vermittelung zu unterschätzen oder ganz zu übersehen, und manches als alleinige und directe Folge teleologischer unbewusst-psychischer Functionen anzusehen, wobei mechanische Ursachen die wichtige Rolle der natürlichen Vermittelung spielen. Dies ist der correcturbedürftige Punkt der Ph. d. U., und in seiner Aufdeckung und der theilweisen Ausfüllung der dort übersprungenen Lücken liegt der positive Werth der Gegenschrift. Letztere aber schiesst dadurch über das Ziel hinaus, dass sie sich auf den Standpunkt einer mechanistischen Naturphilosophie stellt, und durch den Nachweis natürlicher Vermittelungen die ideale Bedeutung der Resultate und die Wirksamkeit teleologischer Principien in und neben der mechanischen Vermittelung widerlegt zu haben beansprucht.

In den auf diese Gegenschrift folgenden Arbeiten habe ich nun aber stets meinen naturphilosophischen Standpunkt dahin präcisirt, dass ich einerseits die Nothwendigkeit einer mechanischen Vermittelung durchaus anerkannte, andrerseits jedoch den teleologischen Charakter dieser Vermittelung als eines prädeterminirten Mittels zur Realisirung idealer Zwecke festhielt. In diesem Sinne ist der in meinen späteren naturphilosophischen Schriften vertretene Standpunkt als die höhere Synthese der Standpunkte der älteren Auflagen der Ph. d. Unb. und der Gegenschrift anzusehn, und sind in dieser höheren Synthese die Fehler und Einseitigkeiten beider überwundenen Standpunkte vermieden, nämlich die Unterschätzung und das theilweise Ueberspringen der mechanischen Vermittelung auf Seiten des Abschn. A. der Ph. d. Unb., und die Verkennung des teleologischen Charakters der mechanischen Vermittelung als Mittels zu idealen Zwecken auf Seiten der Gegenschrift.

Es ist wohl zu beachten, dass diese höhere Synthese ihre Gültigkeit behält, gleichviel ob man der Ansicht ist, dass die Wirkung der unbewussten teleologischen Principien sich nur in, oder dass sie sich sowohl in als auch neben der natürlichen mechanischen Vermittelung äussert, ob man mit andern Worten dafür hält, dass alle unbewusst-psychischen Functionen, welche die Welt ausmachen, blosse Summationsphänomene aus Atomfunctionen seien, oder ob man sie für Summationsphänomene einerseits aus Atomfunctionen und andrerseits aus hinzukommenden unbewusst-psychischen Functionen höherer Ordnungen hält. Ich habe an verschiedenen Orten erklärt, dass und aus welchen Gründen ich die letztere Ansicht für die nach dem gegenwärtigen Stande unsrer Kenntnisse bei weitem wahrscheinlichere halten muss. Wer mir aber in diesem Punkte nicht beipflichtet, ist meines Erachtens dennoch durch die vorgetragenen Erwägungen gebunden, meinen synthetischen Standpunkt als den richtigen anzuerkennen, und ich habe darauf aufmerksam gemacht, dass diese ganze Frage von nur secundärer Bedeutung ist und die letzten und höchsten Principien meines philosophischen Systems gar nicht berührt.

Die Gegenschrift, welche sich auch hier auf den Standpunkt einer einseitig mechanistischen Weltansicht stellt, erkennt allerdings

diese über ihren Standpunkt hinausgehende Synthese nicht an, und ignorirt demgemäss, dass schon in den von ihr bekämpften Auflagen der Ph. d. Unb. diese Synthese deutlich genug als principielles Ziel hingestellt, obschon in der Ausführung nicht überall festgehalten ist. Die Taktik der Gegenschrift besteht einfach darin, nach Art der Naturforscher gegen den Gedanken dieser Synthese die Augen zu verschliessen und die Gegensätze als nackte Alternative aufrecht zu erhalten. Entweder teleologische Metaphysik, oder mechanische Vermittelung! Eines schliesst das andere aus, und in dem Grade, als es ihr gelingt, die letztere wahrscheinlich zu machen, glaubt sie demnach die erstere widerlegt zu haben. Man braucht sich nur darauf zu besinnen, dass dem relativen Gegensatz ganz willkürlich der Charakter einer Alternative beigelegt ist, und dass an Stelle des „Entweder oder“ das „Sowohl als auch“ zu setzen ist, so erlischt jede Beweiskraft dieses Verfahrens, und es bleibt von den ganzen vermeintlichen Gegenbeweisen gegen die teleologische Metaphysik nichts übrig als einige schätzbare Bereicherungen unserer Kenntniss in Betreff der mechanischen Vermittelung einiger ideellen Aufgaben.

Ebenso wie bei der Bekämpfung der teleologischen Metaphysik überhaupt, so schöpfen auch bei der Frage nach der Zulassung oder Ausschliessung unbewusst-psychischer Functionen neben den Combinationen der Atomfunctionen die Argumentationen der Gegenschrift ihre ganze Beweiskraft aus dem unerwiesenen und stillschweigend als zugestanden betrachteten Vorurtheil, dass es sich um eine Alternative handle, und dass jeder Zuwachs an Wahrscheinlichkeit für die eine Seite eine gleichgrosse Wahrscheinlichkeitsverminderung der andern sei. Entweder unmittelbare Folge einer teleologischen unbewusst-psychischen Function, oder Wirkung mechanischer materieller Vorrichtungen, — eine dritte Möglichkeit wird von der Gegenschrift ignorirt. Die dritte Möglichkeit ist aber die Cooperation beider Seiten, und grade diese wird von der Ph. d. Unb. als der normale Fall angesehen, während die unmittelbare teleologische Function allein nur da oder insoweit als Ursache gilt, wo oder insofern die mechanischen materiellen Vorkehrungen oder Hilfsmechanismen (z. B. molecularen Hirn- und Ganglien-Prädispositionen) nicht vorhanden sind, z. B. wo sie erst gebildet werden sollen. Ist aber die Cooperation beider Factoren der normale Fall, so beweist der Nachweis der Mitwirkung des einen Factors

im concreten Falle nicht das Geringste gegen die Mitwirkung des andern Factors, d. h. alle Beweisversuche gegen das Vorhandensein unbewusst-psychischer Functionen, die sich nur auf die Hervorhebung der mitwirkenden mechanischen Factoren stützen, sind in ihren Grundlagen verfehlt. Dieser principielle Irrthum entspricht dem naturwissenschaftlichen Vorurtheil, als ob in der Physiologie eigentlich die ganze Psychologie schon enthalten sei (vgl. unten Cap. XII), während doch die Physiologie für die Psychologie niemals mehr als eine Hülfswissenschaft sein kann. Eine Richtigstellung des Verhältnisses von Natur und Geist genügt allein schon zur Zurückweisung solcher Ansprüche, die Psychologie oder Geisteslehre vom Standpunkt der Physiologie meistern zu wollen.

9. Die Kritik vom Standpunkte der Descendenztheorie.

Die Gegenschrift will aber das Unbewusste nicht bloss vom Standpunkt der Physiologie, sondern auch von dem der Descendenztheorie aus beleuchten, und behauptet, bei einer Beurtheilung der Ph. d. Unb. vom Standpunkt der Descendenztheorie die Grenzen einer „immanenten Kritik“ innezuhalten, weil die Descendenztheorie ein vom System selbst adoptirtes Princip sei (Cap. I). Hiergegen ist zweierlei zu bemerken.

Zunächst ist die Descendenztheorie kein Princip im Sinne der einem philosophischen System zu Grunde liegenden metaphysischen Principien, sondern ist innerhalb des Systems eine nebensächliche Bestimmung von noch nicht einmal secundärer Bedeutung, welche allerdings für die Naturphilosophie von hohem Werth ist, und nach meiner Ansicht aus den Principien der Ph. d. Unb. sich folgerichtig ergiebt. Nur deshalb, weil die Abstammungslehre als folgerichtige Consequenz der Principien und als harmonisches Glied des ganzen Systems erschien, durfte und musste dieselbe vom System adoptirt werden. Sollte sich dagegen ergeben, dass diese Harmonie und folgerichtige Einordnung ein irrthümlicher Schein war, so würde die Frage eine erneute Prüfung erfordern, ob bei constatirter Unvereinbarkeit des Systems mit der Descendenztheorie das erstere oder die letztere zu weichen habe, und keinenfalls würde in diesem Fall die Berufung auf die Adoption der letzteren durch das System von Gewicht sein, weil ja letztere wesentlich auf der Voraussetzung der

I.

Descendenztheorie und natürliche Zuchtwahl.

Die Lehre, dass alle Formen der organischen Schöpfung auf der Erde in einem genealogischen Verwandtschaftsverhältnisse stehen und auf gemeinsame Abstammung zurückgeführt werden müssen, diese Lehre, welche schon früher von Geoffroy St. Hilaire, Lamarck, Goethe, Oken und Anderen ausgesprochen war, hat erst durch Darwin's Lehre von der natürlichen Zuchtwahl eine so handgreifliche Form gewonnen, dass sie in der Naturwissenschaft gegenwärtig als fast allgemein acceptirt gelten kann, und in den Gebieten der Zoologie, Botanik, Paläontologie, vergleichenden Anatomie und Biologie eine vollständige Revolution hervorgerufen hat. Nur einige ältere Naturforscher, welche sich unfähig fühlten, noch einmal ganz umzulernen, verhalten sich jetzt noch ablehnend gegen die Descendenztheorie oder Abstammungslehre, und diese auf dem Aussterbeetat stehenden Gegner vermögen natürlich nicht, den unaufhaltsamen Siegeslauf der neuen Wahrheit zu hemmen. Wenn die deutsche Naturphilosophie schon lange vor Darwin diese Lehre zu der ihrigen gemacht hatte, wenn ein Oken sogar den lebendigen Urschleim (heut Protoplasma genannt) und die einzelligen Infusorien als erste und zweite Stufe der organischen Reihe aufstellte und die Anwendung seines Princips auf den Menschen („der Mensch ist entwickelt nicht erschaffen") nicht scheute, wenn Schopenhauer sich ausdrücklich zu der Lamarck'schen Abstammungslehre bekannte, wenn ferner diese Lehre nichts weiter ist als die Anwendung des Princips der Entwickelung auf das organische Leben auf der Erde, also auch eine nothwendige, wenn auch unausgesprochene Ergänzung der Hegel'schen Philosophie bildet, deren Kern ja das Entwickelungs-

princip ist, — dann ist es wohl kein Wunder, wenn die jüngste deutsche Philosophie, welche sich selbst als die höhere Einheit von Hegel und Schopenhauer ankündigt, auch die Descendenztheorie ausdrücklich in ihr System aufnimmt, und dieselbe auf ihre Weise näher zu begründen sucht. Sie erfüllt damit einerseits nur eine Aufgabe, welche ihr durch den Entwickelungsgang der neuesten Philosophie selbst unmittelbar vorgezeichnet und nahe gelegt war, und sie thut damit andererseits gegenüber dem heutigen Standpunkt der Wissenschaft überhaupt nur ihre Schuldigkeit; denn wenn die Philosophie im Allgemeinen die Pflicht hat, anerkannten Wahrheiten der empirischen Wissenschaften gegenüber keine Verstösse zu begehen, so ist insbesondere heutzutage jedes philosophische System als ein todtgebornes Kind, als ein kläglicher Anachronismus zu betrachten, welches so blind ist, die Descendenztheorie negirend von sich ausschliessen zu wollen. Es ist aber auch die Descendenztheorie in ihren Consequenzen eine in alle Gebiete so tief eingreifende Lehre, dass die moderne Philosophie ebensowohl neue Befruchtung als auch neue Aufgaben durch dieselbe erhält: Probleme, deren Bearbeitung schon ausserhalb der Naturwissenschaft liegt, und doch für die menschlichen Interessen von höchster Bedeutung ist. Insofern nun der Naturforscher zugleich Mensch ist, und als gebildeter Mensch an diesen Interessen Theil nimmt, erwächst auch ihm das Recht und die Pflicht der Prüfung, ob und wie die Philosophie den Consequenzen der Abstammungslehre bereits Rechnung getragen habe. Bei dieser Untersuchung werden wir uns wesentlich an die „Philosophie des Unbewussten" als an das einzige philosophische System, welches zu der Descendenztheorie eine klare und entschiedene positive Stellung genommen hat, zu halten haben wir werden ihren Standpunkt und dessen Detailausführung einer kritischen Betrachtung unterwerfen, welche, als gestützt auf ein vom System selbst adoptirtes Princip, der Anforderung einer „immanenten Kritik" entsprechen dürfte, und werden überall da, wo die Phil. d. Unb. vor dem Richterstuhl dieser Kritik nicht besteht, uns zu bemühen haben, in Gestalt naturphilosophischer oder psychologischer Studien positive Anhaltspunkte zu Tage zu fördern, welche geeignet sind, die Erkenntniss über den als unzureichend erkannten Standpunkt hinauszuführen.

Die Wahrheit der biologischen Descendenztheorie muss hierbei natürlich als erwiesen vorausgesetzt werden, da ein Nachweis

die jeweiligen Verhältnisse bestimmte, nicht teleologisch sich selbst bestimmende sein und würden nicht über den Wirkungsmodus der Atome hinausgehen, so dass also alle zusammengesetzten Resultate aus ihnen mechanisch hervorgehen würden, ohne von ihnen als solche beabsichtigt zu sein.[29])

Um Missverständnissen vorzubeugen, bemerken wir hier von vornherein, dass die theoretische Frage nach der metaphysischen Bedeutung der Idee vollkommen unabhängig ist und getrennt gehalten werden muss von der praktischen Frage nach der ethischen, ästhetischen und erkenntnisstheoretischen Bedeutung des Ideals. Die letztere ist über allen Zweifel erhaben und unabhängig von jedem metaphysischen Standpunkt; die erstere ist problematisch wie alle Metaphysik, und ist der Ausfall der schwankenden Entscheidung ohne Einfluss auf das Leben der Menschheit und sein Streben nach den Idealen. Von der Annahme der Idee leitet sich der theoretische Idealismus her, ein der mannichfaltigsten Formen der Ausbildung, der verschiedensten Modificationen und Nuancen fähiger Standpunkt; von der thätigen Hingabe an das von dem Menschengeist sich vorgesteckte Ideal leitet sich der praktische Idealismus ab, der wahre Welteroberer, dessen Palladium von keinem Volke ungestraft verlassen werden darf, wenn es nicht trotz allen civilisatorischen Raffinements zu thierischer Stufe zurücksinken und idealere Völker über sich hinwegschreiten sehen will. Der theoretische Idealismus gehört dem Streit der Gelehrten und dem Gezänk der Schulen an, der praktische Idealismus ist der wahre tiefinnerste Hebel alles Culturfortschritts, die Legitimation der günstiger veranlagten Racen und Stämme für ihren historischen Beruf, der sofort erlischt, sobald sie dieser ihrer Fahne untreu werden. Wenn wir also den theoretischen Idealismus in seiner bisherigen teleologischen Gestalt als einen durch die Descendenztheorie überwundenen Standpunkt betrachten müssen, so legen wir doch entschiedene Verwahrung ein gegen etwaige unberechtigte Consequenzen in Bezug auf unsere Stellung zum praktischen Idealismus.[30])

Nach dieser Abschweifung wollen wir dazu übergehen, zu betrachten, wie die Phil. d. Unb. das Verhältniss der Hirnfunction zum menschlichen Intellect auffasst.

Das Cap. II des Abschn. C. beschäftigt sich mit dem Nachweis, dass Gehirn und Ganglien Bedingungen des thierischen Bewusstseins seien; es behauptet, dass alle bewusste Geistesthätigkeit

eines materiellen Substrats bedürfe, an welchem sie entstehe, und nur die unbewusste sich frei von einem solchen vollziehe (S. 388, vgl. 402—3).*) Die letztere vollzieht sich niemals in den Formen der Sinnlichkeit (374—375),**) wo wir also solchen begegnen, wissen wir, dass sie aus der Mitwirkung der unmittelbar oder mittelbar durch die Sinne erregten Hirnfunction herrührt. Das Unbewusste hat ferner kein Gedächtniss (379 unten);***) es kann keine Erfahrungen in sich aufnehmen, noch durch diese klüger werden, als es ist (709),†) es kann sich durch Uebung und Gewohnheit nicht vervollkommnen (S. 609 Z. 6—8).††) Wo wir also einem Aufbewahren empfangener Eindrücke begegnen, wissen wir, dass dasselbe nur vom Gehirn herrühren kann (379).†††) Die sogenannten schlummernden Gedächtnissvorstellungen sind also gar keine Vorstellungen, weder bewusste noch unbewusste, sondern nur latente Dispositionen des Gehirns zur leichteren Entstehung gewisser Formen von Molecularschwingungen, denen dann gewisse Vorstellungen im Bewusstsein entsprechen (S. 268§) Anm., S. 28).§§) „Wie eine Saite auf alle Luftschwingungen, die sie treffen, wenn sie von denselben überhaupt zum Tönen gebracht wird, immer mit demselben Tone resonirt, und zwar mit dem Ton a oder c, je nachdem sie auf a oder c gestimmt ist, so entsteht auch im Gehirn leichter die eine oder die andere Vorstellung, je nachdem die Vertheilung und Spannung der Hirnmolecule so beschaffen ist, dass sie leichter mit der einen oder mit der andern Art von Schwingungen auf einen entsprechenden Reiz antwortet; und wie die Saite nicht bloss auf Schwingungen, die ihren Eigenschwingungen homolog sind, sondern auch auf solche, die entweder nur wenig von denselben abweichen, oder aber in einem einfachen rationalen Verhältniss zu denselben stehen, resonirt“ (wenn auch mit geringerer Stärke), „so werden auch die Schwingungen der prädisponirten Molecule einer Hirnzelle nicht bloss durch Eine Art zugeleiteter Schwingungen wachgerufen, sondern auch durch wenig abweichende oder in einem einfachen Verhältniss zu der Prädisposition stehende Reize (dieser

*) 7. Aufl. II. 18—19, vgl. 31—32.
**) 7. Aufl. II. 4—5.
***) 7. Aufl. II. 9—10.
†) 7. Aufl. II. 364.
††) 7. Aufl. II. 265. Z. 15 u. 16.
†††) 7. Aufl. II. 9.
§) 7. Aufl. I. 261 Anm.
§§) 7. Aufl. I. 28.

Nach Beendigung der Redaction der zweiten Auflage kam mir eine kleine Broschüre zu Gesicht, betitelt „Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten“ von Oskar Schmidt, Professor der Zoologie und vergleichenden Anatomie in Strassburg (Leipzig bei Brockhaus 1877, 86 Seiten). Die Arbeit in ihrer ganzen Ausdehnung beschränkt sich auf eine äusserliche negative Kritik zur Wahrung des eignen Standpunkts, ohne irgend welche Auseinandersetzungen oder Excursionen von positivem Werth beizufügen. Der Standpunkt Schmidt's ist der eines darwinistischen Materialismus. Im Gegensatz zu Haeckel und Zöllner, welche eine Identitätsphilosophie, wenn auch nur im Sinne eines hylozoistischen Naturalismus bekennen, acceptirt er ausdrücklich die Bezeichnung eines Materialisten, und stellt sich damit etwa mit Louis Büchner in eine Reihe. „Wir fragen jeden Unparteiischen, ob diese rein materialistische Auffassung nicht ansprechender ist als die mit dem Apparat des Unbewussten?“ (S. 61). Auf einen solchen Appell an die Plausibilität beschränkt sich seine Argumentation für seinen Standpunkt. Er polemisirt gegen die Empfindung der Zelle und des Protoplasmas (57), also in noch höherem Grade gegen die Atomempfindungen (80), wie Haeckel, Zöllner, Wundt und ich sie annehmen. Nicht Empfindung, sondern höchstens Gedächtniss soll dem Molecule beigelegt werden dürfen, und aus dem empfindungslosen, bewusstlosen Gedächtniss, d. h. aus Atomlagerungsverhältnissen ohne alle Subjectivität, soll der Geist construirt werden, während mein umgekehrter Weg der herabsteigenden Analogie „eine sophistische, keine philosophische Leistung“ genannt wird (57). Diese Probe charakterisirt wohl zur Genüge Schmidt's naturphilosophisches Niveau. Er begnügt sich aber nicht etwa damit, diesen seinen beschränkten Standpunkt für den richtigen zu erklären, sondern er ist dreist genug, zu behaupten, dass dieser bornirte Materialismus das sichere